R. C. SPROUL

FILOSOFIA
PARA INICIANTES

FILOSOFIA
PARA INICIANTES

Basta olhar para o mundo que nos cerca para perceber como as idéias dos pensadores nos afetam de modo tão substancial. É possível detectá-las naquilo que nossos amigos e conhecidos acreditam. Elas estão presentes na mídia, na música, nas salas de aula de nossos filhos, na administração pública, em cada prateleira de uma livraria, na maneira como interpretamos a nossa própria existência — até mesmo na igreja. Quanto maior for o conhecimento que temos das idéias que deram forma à nossa cultura, maior será nossa capacidade para entender — e influenciar — a cultura em que estamos inseridos.

Começando com antigos pensadores gregos como Platão e Aristóteles, passando por filósofos cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino e chegando aos formadores do pensamento moderno como Kant e Nietzsche, R. C. Sproul apresenta uma radiografia histórica da filosofia do Ocidente e mostra-nos o gigantesco impacto que as idéias desses e de outros pensadores exercem e exerceram sobre os fatos, sobre as artes, sobre a cultura e sobre a teologia do mundo em que vivemos, além das conseqüências que elas têm sobre a nossa vida do dia-a-dia.

R. C. SPROUL é conhecido por sua facilidade para comunicar a leigos e profissionais verdades profundas e práticas da Palavra de Deus. Além de autor prolífico, ele tem lecionado em vários seminários nas áreas de teologia, história, ética e apologética.

FILOSOFIA PARA INICIANTES

R. C. SPROUL

Tradução
Hans Udo Fuchs

Conteúdo

Ilustrações

FIGURAS

TABELAS

Prefácio à edição brasileira

Muitas vezes somos tentados a fazer pouco caso da filosofia, pois prestamos pouca atenção à origem das idéias que, com grande freqüência, constituem conceitos que norteiam nossa vida. Na realidade, tendemos a pensar que todo mundo pensa da mesma forma que nós. Por isso, podemos imaginar que a filosofia seja uma disciplina de estudo muito efêmero, muito abstrato, sem aplicação prática. Portanto, concluímos, quem se interessa por filosofia deve ser uma pessoa aérea, sem muito vínculo com a realidade.

Mas, se refletirmos um pouco, de onde veio a idéia de que "todos os caminhos levam a Deus"? De onde veio nosso conceito dualista da realidade, ou seja, de que o mundo é composto por duas realidades, uma material e outra espiritual? Ou o conceito popular de que Deus e o diabo praticamente se equiparam em termos de poder e força? Ou o conceito de que duas afirmações contraditórias ("mutuamente excludentes") não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo?

Será que literalmente *todo mundo* pensa da mesma forma que nós? Absolutamente, não.

Será que o estudo da filosofia é totalmente inconseqüente, sem aplicação prática? Absolutamente, não.

Então, onde estão as raízes do pensamento e da cultura ocidentais? Enfim, por que pensamos da forma que pensamos?

Em *Filosofia para iniciantes*, R.C. Sproul esboça de maneira interessante e simples a história do pensamento ocidental. Se o amado leitor tiver algum interesse em responder *por que* pensamos da forma que pensamos, deve começar pela leitura deste livro.

Sproul parte dos primeiros filósofos pré-platônicos, depois passa por Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino.

Chegando à era moderna, explica as filosofias de Descartes, Locke, Hume, Kant, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Darwin e Freud. Ou seja, trabalha com o realismo e com o idealismo, sínteses cristãs dos primeiros filósofos e com o racionalismo, empirismo e ceticismo hodiernos. Depois explica Kant, cuja filosofia é um divisor de águas, chegando finalmente a tratar do marxismo, do existencialismo e dos pensamentos influentes (que não chegam a constituir filosofias) de Darwin e Freud.

No final do livro, somos confrontados com "a escolha de Gilson". Para que a nossa vida tenha nexo, somos obrigados a optar por alguma filosofia que as oriente. Por qual delas devemos optar?

Leia e faça sua opção.

Pr. Donald E. Price
Presidente de Edições Vida Nova
Janeiro de 2002

Introdução

Por que estudar filosofia?

Verão de 1959: foi meu segundo ano na faculdade e marcou o fim da "década dos dias felizes". O amado "Ike"[1] ainda ocupava o Salão Oval, os New York Yankees ainda dominavam a liga principal de beisebol, e faltava um ano para a turbulenta década de 1960.

Minha maior preocupação era um emprego para as férias. Vários amigos, estudantes de engenharia, tinham encontrado trabalhos bem remunerados para o verão, que pagavam bem mais que o salário mínimo. Minhas perspectivas eram pessimistas: eu era estudante de filosofia. Nos jornais, não encontrei um único anúncio de emprego para filósofos. Minha única alternativa era um trabalho que não exigia qualificação e pagava salário mínimo. Assim, fiquei contente ao encontrar uma vaga no departamento de manutenção de um hospital.

Quando o zelador soube que eu era estudante de filosofia, entregou-me uma vassoura e disse: "Pegue. Você pode pensar o quanto quiser, apoiado no cabo dessa vassoura". Meus colegas de trabalho gostaram da sua ofensa. Entre outras responsabilidades, eu tinha de varrer a rua e o estacionamento em frente ao hospital.

Durante a minha primeira semana no emprego, consegui varrer toda a minha área. Meu território acabava onde o acesso ao hospital confrontava o alojamento das enfermeiras. Lá vi outro homem varrendo o estacionamento adjacente. Ele me acenou, nos apresentamos e trocamos gentilezas. Quando eu lhe disse que era estudante universitário, ele logo perguntou o que eu estudava. No momento em que ouviu "filosofia", seu

rosto se iluminou e seus olhos brilharam. Despejou sobre mim uma bateria de perguntas sobre Descartes, Platão, Hegel, Kant, Kierkegaard e outros. Eu estava atônito diante do conhecimento daquele homem. Era evidente que ele conhecia filosofia muito mais do que eu.

Pensamentos "perigosos"

Achei muito estranho que um homem cuja principal ocupação é varrer ruas pudesse ser tão versado no campo abstrato da filosofia. Toda aquela conversa me pareceu estranha. Eu tinha de lhe perguntar como sabia tanto sobre filosofia. Sua história era de fazer chorar.

Meu novo amigo era da Alemanha. Obtivera o grau de Ph.D. em filosofia e havia sido professor de filosofia em Berlim. Quando Adolf Hitler chegou ao poder, os nazistas não se contentaram em encontrar uma "solução definitiva" para judeus e ciganos. Eles também tentaram eliminar intelectuais cujas idéias não combinassem com os "valores" do Terceiro Reich. Meu amigo perdeu seu cargo. Quando arriscou falar contra os nazistas, sua esposa e seus filhos foram presos e executados. Ele escapou da Alemanha apenas com a filha mais nova.

Perguntei-lhe por que não estava mais lecionando, e ele disse que o ensino da filosofia destruíra a vida dos seus entes queridos e arruinara a dele. Com lágrimas nos olhos, disse que agora vivia apenas para a sua filha.

Quando ouvi a história desse homem, eu tinha vinte anos de idade. Para mim, a Segunda Guerra Mundial era uma lembrança muito vaga. Para quem tem vinte, catorze anos parecem uma eternidade. Mas para o meu amigo alemão, que já passara dos cinqüenta, os anos da guerra pareciam ter sido ontem. Suas lembranças do passado eram tudo menos vagas.

Meus pensamentos se detiveram em mais uma coisa naquela manhã, que é a razão por que estou contando essa história aqui. Eu estava empunhando uma vassoura porque vivia em uma cultura que dá pouco valor à filosofia e tem pouca estima por quem gosta dela. Meu amigo, todavia, estava com

uma vassoura nas mãos porque vinha de uma cultura que dava grande valor à filosofia. Sua família fora destruída porque Hitler sabia que idéias são perigosas. Hitler temia tanto as conseqüências das idéias do meu amigo que fez tudo o que podia para eliminá-lo — juntamente com suas idéias.

Você, ao ler esse livro, provavelmente não está fora de casa, lendo à luz do sol, nem dentro, à luz de velas. É bem provável que você esteja lendo em uma sala iluminada por luz artificial. De onde veio essa luz? Você provavelmente chegou de carro ao lugar em que está agora. De onde veio esse carro? É provável que não exista uma latrina no seu quintal. Sua casa provavelmente tem água encanada e esgoto. De onde veio tudo isso?

Pergunto sobre coisas praticamente desconhecidas há pouco menos de um século, mas que agora consideramos essenciais à nossa vida diária. Essas coisas práticas existem porque alguém começou a pensar nelas (talvez apoiado em uma vassoura), antes que fossem inventadas ou criadas. A idéia precedeu o produto, e geralmente é assim que a coisa funciona.

Nem todas as idéias geram produtos tangíveis. Algumas são temerárias. Mas até as idéias fantasiosas de um sonhador às vezes são formuladas e transformam-se em conceitos que têm conseqüências enormes.

Pensamentos fundamentais

A filosofia nos obriga a pensar em termos de fundamentos. Com *fundamentos* quero dizer os primeiros princípios ou verdades básicas. A maioria das idéias que moldam nossa vida é aceita (pelo menos no começo) sem muita crítica. Não criamos um mundo ou ambiente do zero e depois vivemos nele. Entramos num mundo e numa cultura que já existem e aprendemos a interagir com eles.

Por exemplo: poucas pessoas hoje em dia debatem as virtudes do imposto de renda escalonado ou por faixas, em que um grupo de pessoas paga não somente quantias maiores, mas também um percentual maior do que ganha (tão diferente do dízimo — a "alíquota única" de Deus!). Raramente alguém

questiona se esse esquema é justo, porque está em vigor há muito tempo. É uma realidade que se aceita. Quando foi instituído, porém, esse sistema foi alvo de enormes controvérsias.

Também não se vêem mais muitas discussões sobre teoria política ou legal, como as que marcaram o Iluminismo. Naquela época, quando as estruturas da monarquia estavam dando lugar a novas formas de governo, as pessoas se concentravam na teoria fundamental. Hoje em dia, porém (a não ser talvez em julgamentos de *impeachment)*, raramente ouvimos discussões sobre a diferença entre república e monarquia. Também não vemos controvérsias acaloradas sobre fundamentos das leis (salvo quando Clarence Thomas, indicado para a Suprema Corte dos Estados Unidos, aludiu à lei natural durante a sua sabatina no senado norte-americano e o senador Joseph Biden respondeu com uma réplica mordaz).

A constituição dos Estados Unidos foi escrita há mais de 200 anos. Essa idéia já foi solidificada. Hoje em dia ela é apenas complementada com uma nova legislação aqui e uma nova decisão judicial ali. Não importa se já alteramos o original a ponto de deixá-lo quase irreconhecível e corremos o risco de alguns tiros saírem pela culatra.

Nós entramos no jogo muito depois que ele foi criado. As regras foram estabelecidas, e os limites, colocados. Ficamos admirados ao ver Descartes demorar tanto e pensar tão profundamente para concluir que ele existe. Achamos isso engraçado e pensamos que é uma perda de tempo provar algo que todos sabemos ser verdade — que existimos. Ou ficamos admirados ao ver Kant passar a sua vida analisando *como* sabemos tudo o que sabemos, se, do nosso ponto de vista, simplesmente sabemos.

Será que sabemos? Pensadores como Descartes e Kant não estavam simplesmente contemplando o próprio umbigo. O pensamento fundamental desnuda todas as nossas pressuposições, para podermos descobrir quais são falsas e até letais. O pensamento fundamental está interessado na diferença entre verdade e falsidade porque se importa com o bem e o mal. A antiga máxima ainda vale: "Vida não avaliada não vale a pena ser vivida". Para qualquer pensador sério, especialmente para

o que diz ser cristão, uma vida não avaliada não é uma opção válida.

Se meu pensamento não tem valor no mercado ou não é bem recebido no tribunal da opinião pública, sempre posso voltar a varrer estacionamentos. O que não posso é *não pensar*. Não pensar é impensável.

Esse livro não foi escrito para filósofos, mas para leigos — mesmo que bem-informados. Espero que ele possa servir de aperitivo que nos motive a nos aprofundar nos estudos do pensamento teórico. Evitei intencionalmente os detalhes técnicos, que costumam intimidar os leigos. Além de recorrer a fontes diretas, apoiei-me em especialistas na história da filosofia: Roger Scruton, Gordon Clark, Samuel Stumpf e outros.[2] Espero que você se beneficie dessa visão geral da história das idéias.

R. C. Sproul
Orlando, janeiro de 2000

Notas

1. Referência a Dwight Eisenhower, então Presidente dos Estados Unidos *(Nota do Editor)*.

2. Roger SCRUTON, *From Descartes to Wittgenstein: a short history of modern philosophy* (Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981); Gordon CLARK, *Thales to Dewey: a history of philosophy* (Boston, Houghton Mifflin, 1957); Samuel STUMPF, *Socrates to Sartre: a history of philosophy* (Nova Iorque, McGraw-Hill, 1966).

1

Os primeiros filósofos

As origens da filosofia ocidental se encontram no antigo mundo em torno do mar Egeu. Os pensadores daquela época não faziam uma distinção clara entre ciência e filosofia. A palavra *ciência*, em sua etimologia, significa simplesmente "conhecimento", e o termo *filosofia* deriva de "amor pela sabedoria". Quando o homem antigo tentava compreender a si mesmo e o mundo à sua volta, conhecimento e sabedoria eram idéias que se relacionavam. Ele estava interessado na natureza das coisas.

A filosofia nasceu da antiga busca da realidade última, a realidade que transcende o que é próximo e comum e define e explica os elementos da experiência diária. Três preocupações dominavam as reflexões dos primeiros filósofos: a busca da "monarquia", a busca da unidade em meio à diversidade e a busca do cosmos sobre o caos. Em determinado nível essas três buscas podem ser diferenciadas, mas em outro todas elas implicam a busca de uma resposta metafísica para o mundo físico.

O que aqui é chamado *monarquia* pode ser comreendido com uma rápida análise do significado original da palavra. O termo *monarquia* compõe-se de prefixo e raiz. O prefixo *mono* quer dizer "um, singular". A raiz, que é mais importante, é *archē*, que significa "principal, começo, raiz". Ela é muito usada como prefixo em português, como em arcebispo, arquiinimigo, arquétipo, arquiduque, arcanjo. Nesses casos, *"arc"* significa "chefe, governante". Um arcanjo é um anjo que chefia ou domina, um arcebispo é um bispo que chefia ou domina. A

conotação posterior de *monarca* como figura política baseia-se na idéia de um governante principal.

Na antiga busca da monarquia, os filósofos procuravam a substância principal ou dominante, chamada *archē*, a partir da qual todas as coisas são feitas ou existem. Era a busca da essência ou substância suprema das coisas, a busca daquilo de que, afinal, o mundo real é feito.

Um dos problemas mais complicados encontrados pelo pensador antigo (que continua complicado até hoje) era o da unidade e da diversidade, ou "do uno e do múltiplo". Era a questão de encontrar sentido no meio das mais diversas manifestações da realidade: como todas as coisas se encaixam de um modo que faz sentido?

Hoje em dia, quase sempre falamos do universo sem pensar muito. O termo *universo* é meio híbrido, em que as palavras *unidade* e *diversidade* (o uno e o múltiplo) misturam-se para formar uma palavra única. As instituições de ensino superior são geralmente chamadas "universidades", porque ali se estudam os diversos elementos do universo.

O chamado "método analítico" do Iluminismo refletia essa busca antiga ao examinar a "lógica" dos fatos, isto é, ao tentar deduzir leis ou universais dos dados crus das coisas individuais. Empregava-se o método científico de aprendizado que une as ferramentas da indução (observar e coletar dados) e da dedução (tirar inferências e conclusões lógicas dos dados). Lógica era o que dava sentido, coerência ou unidade à diversidade.

Em seu famoso livro *Cosmos*,[1] baseado na série de televisão com o mesmo nome, Carl Sagan começa afirmando que o mundo é cosmos e não caos. O caos é o arquiinimigo da ciência. Se a realidade é caótica, a ciência se torna uma impossibilidade total.

Pode ser que você já tenha ouvido falar da "física do caos". Esse nome indica um tipo de compromisso com o caos, mas na verdade se trata do contrário. A física do caos coloca elementos em caos *aparente* a fim de descobrir modelos de ordem que se espreitam sob a superfície. Essa física estuda coisas como a dinâmica do movimento fluido, a topografia das praias, a

estrutura dos flocos de neve e os padrões das correntes de vento que influenciam o tempo. Em alguns aspectos, a teoria moderna do caos recapitula de maneira mais técnica e sofisticada a busca do cosmos pelos filósofos antigos.

Tales de Mileto

Olhando para a resposta de Tales à pergunta sobre a realidade básica, veremos que ele afirmava que tudo é *água*. Tudo o que *é* é composto de água, e a água serve como a unidade, a *archei*, de todas as coisas.

Antes de despachar Tales para a terra das lendas e da mitologia, no entanto, temos de conceder-lhe o direito de uma segunda avaliação. Uma das razões por que Tales é considerado o pai da filosofia ocidental é que ele se distanciou da mitologia e poesia tradicionais. Tales também não pode ser desprezado como um bruto primitivo sem olho nem cérebro para a verdadeira ciência. Ele pode ser considerado um homem da Renascença anterior à Renascença, cujas várias conquistas podem ser comparadas às de Leonardo da Vinci, rivalizando com as de Arquimedes.

Tales resolveu problemas de engenharia desviando o curso de um rio. Elaborou um sistema para medir a altura das pirâmides do Egito baseado no movimento das suas sombras. Desenvolveu técnicas de navegação seguindo as estrelas e criou um instrumento para medir distâncias marítimas. Sua maior realização científica, porém, foi a previsão exata de um eclipse solar ocorrido em 28 de maio de 585 a.C. Ele não estava brincando.

Os originais escritos por Tales se perderam, mas alguns dos seus pensamentos podem ser reconstruídos a partir de histórias contadas sobre ele por outros escritores antigos, que citam seus textos e fazem referências às suas idéias. Não conhecemos toda a medida do seu argumento de que a água é a realidade básica. A água tem vários fatores a seu favor como realidade fundamental. O primeiro é que os três grandes mistérios da ciência antiga (e da contemporânea) são vida,

movimento e existência. Outro é a questão da essência metafísica. Tales percebeu que todas as coisas que ele observou nesse mundo apresentam-se em tamanhos, formas e cores incontáveis, e que todos se mostram em um de três estados possíveis: líquido, gasoso ou sólido.

Para reduzir a realidade a um único elemento, Tales procurou um que se apresentasse nos três estados. A escolha óbvia é a água, que existe em forma líquida, como vapor ou como gelo. A partir daí basta um pequeno passo especulativo para considerar todos os líquidos algum tipo de água, todos os gases algum tipo de vapor e todos os sólidos algum tipo de gelo.

O que dizer do mistério da vida? Tales podia ver facilmente que as coisas vivas dependem da água. Ele sabia que não podia viver muito tempo sem ela. E se quisesse fazer crescer plantas a partir de sementes, ele sabia que tinha de regar as sementes. Os povos antigos ligavam sua sobrevivência à presença da chuva e à ausência da seca.

Por último, Tales encarou o problema do movimento: como se explica a origem do movimento diante da nossa noção da lei da inércia — que os corpos em repouso tendem a ficar em repouso até que uma força externa atue sobre eles? A pergunta óbvia é: o que pôs essa força externa em movimento? (A busca do "motor não movido" surgiu somente com Aristóteles.)

Tabela 1.1
A realidade fundamental

	Monismo	**Pluralismo**
Corpóreo	1) *Monismo corpóreo*: A realidade fundamental é física e una (Tales)	3) *Pluralismo corpóreo*: A realidade fundamental é física e múltipla (Empédocles, Anaxágoras)
Incorpóreo	2) *Monismo incorpóreo*: A realidade fundamental não é física e é una	4) *Pluralismo incorpóreo*: A realidade fundamental não é física e é múltipla

Para resolver essa parte do enigma, Tales precisaria de um automóvel. Não, não estou falando de um Ford. Tales procurou algo que fosse hilozoísta, que tivesse a capacidade de mover a si mesmo (auto-móvel). Ele precisava de algo que pode mover a si mesmo sem sofrer a ação de alguma outra coisa. Vendo a correnteza dos rios e o movimento constante das marés, novamente a água era um grande candidato. Antes de desprezar Tales por estar "redondamente enganado" ao deixar de perceber a força da gravidade, principalmente quando exercida pela lua sobre a maré, nós lhe devemos o benefício da dúvida.

Tales foi o primeiro filósofo, mas de forma alguma o último. Ele foi sucedido por outros que procuraram corrigir ou aprofundar suas teorias. Os filósofos pré-socráticos podem ser organizados em quatro grupos distintos, dependendo da opinião de cada um sobre a natureza da realidade fundamental: 1) monismo corpóreo, 2) monismo incorpóreo, 3) pluralismo corpóreo e 4) pluralismo incorpóreo. Essas quatro categorias podem ser reduzidas a duas perguntas cruciais: 1) A realidade fundamental é física (corpórea) ou não-física (incorpórea)? 2) A realidade fundamental é una (monismo) ou múltipla (pluralismo)?

Tales, que entendia que a água é a essência fundamental, era um monista corpóreo. Ele foi sucedido por seu aluno Anaximandro, que rejeitou a teoria de que a realidade pode ser reduzida a um elemento específico. Anaximandro procurou algo ainda mais fundamental, que se ergue ou transcende o campo desse mundo, um mundo com limites cronológicos e espaciais. Ele procurou um lugar sem fronteiras, básico, de onde vêm todas as coisas. É esse lugar que ele chamou *apeiron* ou limites indeterminados que podemos chamar de infinito.

Anaximandro tinha um colega mais jovem chamado Anaxímenes, o último do grupo conhecido como dos filósofos de Mileto. Insatisfeito com a idéia vaga de um lugar misterioso "sem limites", Anaxímenes tentou trazer a filosofia de volta à terra, juntando ou sintetizando alguns dos interesses de Tales com os de Anaximandro. Anaxímenes buscou algo que fosse ao mesmo tempo específico e espalhado por toda parte. E encontrou o *ar*. O ar tem muitas das vantagens da água: tem

estados diferentes de rarefação e condensação, é essencial à vida, e parece ter o poder de mover a si mesmo, quando o vento sopra.

Pitágoras

Um dos grupos mais fascinantes que precedeu Sócrates e Platão foi o de Pitágoras, que claramente influenciou Platão.

Todo estudante de geometria já ouviu falar do teorema de Pitágoras. Pitágoras migrou de Samos para o sul da Itália, onde desenvolveu sua teoria dos números. Ele tinha um interesse espiritual e religioso em matemática, pelo qual atribuía significado místico aos números. Considerava o número dez o número perfeito. No estudo da matemática, o que é formal (que tem que ver com forma ou essência) se torna mais importante do que o material, e o que é intelectual ou espiritual é mais importante do que o físico. Para Pitágoras e seus seguidores, a matemática é algo pertinente à alma.

Os pitagóricos tinham a música em alta consideração por causa do seu valor terapêutico para a alma. Para eles, a música "acalma o animal selvagem". Eles desenvolveram a matemática da harmonia, constatando que os sons podem ser divididos em grupos numéricos ou proporções matemáticas. Nossas escalas modernas devem sua origem primordialmente às descobertas dos pitagóricos.

Para esse grupo, a medicina também era sujeita à matemática. Eles viam a saúde do corpo em termos de equilíbrio ou harmonia entre opostos como frio e quente e entre as funções químicas do corpo, tendo-se tornado precursores do atual interesse biomédico pelo equilíbrio hormonal.

Os pitagóricos aplicaram a matemática à astronomia, buscando a "harmonia das esferas" no esforço de descobrir e prever o movimento dos corpos celestes. Isso não era um mero exercício especulativo; os povos antigos dependiam das estrelas não apenas para a navegação, mas, o que é até mais importante, para medir o tempo (calendários) para que pudessem plantar e colher na melhor época.

A história documenta que a matemática tem sido uma importante serva dos avanços das ciências naturais. Os avanços na teoria matemática ocasionaram várias revoluções como a de Copérnico, a que foi iniciada por Isaac Newton com sua física, e a revolução da ciência nuclear, em nossos dias.

Dois gigantes da filosofia da era pré-socrática foram Heráclito e Parmênides. Algumas pessoas dizem que toda a filosofia nada mais é que notas de rodapé ao pensamento de Platão e Aristóteles; também poderíamos dizer que Platão e Aristóteles foram apenas notas de rodapé ao pensamento de Heráclito e Parmênides.

Heráclito

Heráclito é às vezes chamado "o pai do existencialismo moderno" por causa do seu ataque ao que é essencial. Seu pensamento é resumido pela frase em grego *panta rhei*, "todas as coisas fluem". De acordo com Heráclito, tudo está fluindo sempre e em todo lugar. Introduzindo aqui um conceito filosófico importante, isso significa que todas as coisas encontram-se no estado de *vir a ser*, em oposição ao estado de *ser*.

Para Heráclito, tudo o que *é* está sempre mudando. Ele ilustrou isso dizendo que "não se pode entrar no mesmo rio duas vezes". Se você coloca um pé no rio, na hora em que você puser seu outro pé, o rio já terá fluído adiante. Ele já terá mudado. Suas margens, numa erosão imperceptível, terão mudado, e você mesmo terá mudado — se de nenhuma outra forma, pelo menos no fato de ter ficado alguns segundos mais velho.

Mesmo assim, a água que está mudando é *algo*. A realidade não é uma diversidade pura; há uma unidade permanente. Heráclito via o fogo como o elemento básico das coisas, pois está sempre fluindo. O fogo tem de ser constantemente alimentado, mas ele também sempre está emitindo algo: fumaça, calor ou cinza. Ele está sempre "em atividade", em constante transformação.

Para Heráclito, o processo de mudança não é caótico, mas orquestrado por "Deus". Coloquei *Deus* entre aspas porque,

para Heráclito, "Deus" não é um ser pessoal, porém mais parecido com uma força impessoal. O movimento é produto de uma razão universal a que Heráclito chamava *logos*. Aqui vemos as raízes filosóficas do conceito do *logos* do qual o apóstolo João se apropriou para definir a pessoa pré-existente e eterna da divindade que se encarnou. Contudo, é um erro grave simplesmente equiparar ou identificar o uso que João faz do *logos* com o da filosofia grega, porque João deu ao termo um conteúdo das categorias hebraicas de pensamento. Ao mesmo tempo, é um erro igualmente sério separar completamente do pensamento grego o uso que João faz do termo.

Heráclito estava à procura de um princípio do *telos*, de uma teleologia ou propósito que desse ordem e harmonia às coisas em movimento, que desse unidade à diversidade. Para ele, o *logos* é a lei universal imanente em todas as coisas. Em última análise, é o *Fogo* com "f" maiúsculo. Seu sistema é, em última análise, uma espécie de panteísmo.

Ao examinar a presença de movimento em todas as coisas, Heráclito procurou explicar a realidade da disputa, que ele localizou no conflito dos opostos. Assim como o fogo age pelo conflito dos opostos, em que nada se perde, apenas muda de forma, todos os conflitos no fim são resolvidos no fogo que paira sobre tudo, ou no *logos* das coisas.

Parmênides

Parmênides, contemporâneo mais jovem de Heráclito, fundou a escola eleata de filosofia (nome derivado de Eléia, na Itália, onde ele morava). A primeira vez que ouvi falar de Parmênides eu já estava na faculdade. Meu professor de filosofia citou a sua declaração mais famosa: "Tudo o que é, é". Eu ri e exclamei: "E ele é famoso?" Com essa manifestação verbal eu me traí como um calouro de primeira. Imaginei que tudo o que Parmênides fez foi gaguejar.

Agora que atingi o crepúsculo de minha vida, estando talvez na segunda metade do segundo tempo do jogo, perdi a onisciência que eu tinha no pouco tempo em que fui calouro. Depois

desses anos todos, não consigo me lembrar de nenhum conceito que aprendi na filosofia que provocasse mais reflexão do que essa frase de Parmênides: "Tudo o que é, é". Ela me força a contemplar o ser em si, e isso me traz o benefício de obrigar minha mente a pensar nas coisas do próprio Deus. O que aquela vez eu ridicularizei, agora me entusiasma e me leva à beira do temor santo, que me faz tremer em vista da minha incompetência.

Para Parmênides, tudo o que existe de modo absoluto, não pode mudar ("tudo o que é, é"). Não pode *ser* e *não ser* ao mesmo tempo e da mesma maneira. Se está se tornando, não pode estar sendo. Se não está sendo, não é nada. Tem de *ser* absolutamente, ou não ser.

Isso levanta a pergunta filosófica fundamental: por que existe algo em vez do nada? Se existe mesmo alguma coisa, então tem de haver o ser, porque sem ser nada pode ser. Ao mesmo tempo, Parmênides compreendeu o princípio *ex nihilo, nihil fit* ("nada vem do nada"). Parmênides considerou corretamente absurda a idéia de que alguma coisa pode vir do nada ou de que o nada pode dar origem a algo. Realmente, se houve um tempo em que não havia nada, então não haveria nada agora.

A mudança, para Parmênides, é ilusão. O próprio conceito de mudança é inimaginável; ou seja, não conseguimos pensá-lo. Não podemos pensar na mudança porque não há nada para pensar. Se alguma coisa está mudando, na verdade ela não é. Pensar na mudança nos obrigaria a pensar em algo em termos do que não é, o que é impossível.

Para Parmênides, além de algo não poder vir do nada, algo também não pode vir do ser. Algo que surge do ser já é. Aqui vemos como qualquer conceito de autocriação é tolice, pois requer que algo seja antes de ter sido, e isso desafia toda lógica. A lei da não-contradição declara que algo não pode ser o que não é e não ser o que é ao mesmo tempo e no mesmo sentido.

Contudo, é importante observar que Parmênides aparentemente não estava atacando apenas a noção absurda da autocriação, mas também qualquer idéia de criação, o que, por implicação, inclui a noção cristã de criação. A noção cristã não passa pelos absurdos da autocriação, mas nem por isso está livre de dificuldades. O "como" da criação e a maneira em que

o ser da criatura difere do ser do criador continuam sendo mistérios impenetráveis. (Consolamo-nos, porém, com o fato de que *mistério* não é sinônimo de *contradição*.)

O impasse da questão da mudança tornou-se uma questão importante para os pensadores de outras épocas, que procuraram resolver a dificuldade entre ser e se tornar. O impasse também gerou um período de ceticismo, durante o qual algumas pessoas concluíram que a busca filosófica da realidade fundamental é um esforço tolo, destinado ao fracasso.

Zenão de Eléia

Zenão de Eléia era aluno de Parmênides, que se dedicou a responder aos críticos do seu mentor. Os críticos com "bom senso" argumentavam que os cinco sentidos confirmam a realidade exterior das coisas físicas, que são muitas e passam por mudanças. A percepção sensorial prova a realidade das coisas físicas.

Zenão se propôs a provar que os sentidos percebem apenas *aparências* e não a *realidade*. Para mostrar que os sentidos podem facilmente nos iludir, Zenão apresentou quatro argumentos ou paradoxos. Para responder aos pluralistas, que diziam que o mundo é divisível em unidades distintas, Zenão usou a ilustração da pista de corrida: para dar a volta na pista, um corredor tem de passar por um número infinito de pontos em um número finito de momentos. O corredor teria primeiro de atingir a metade da corrida, depois ir dali até a metade da distância até o fim, em seguida mais uma metade, e mais outra, até o infinito, sem jamais alcançar a linha de chegada.

O segundo paradoxo é relativo à corrida entre Aquiles e uma tartaruga: para dar à tartaruga lenta uma chance, Aquiles lhe dá certa vantagem. Para vencê-la, Aquiles primeiro tem de alcançá-la. Enquanto Aquiles corre até o lugar em que a tartaruga começou a corrida (a sua vantagem), ela já avança. Esse processo continua para sempre, de modo que Aquiles está sempre perseguindo a tartaruga sem jamais alcançá-la.

O terceiro paradoxo é sobre o arqueiro e a flecha: uma seta que voa tem de ocupar sempre um espaço igual ao seu comprimento. Contudo, para poder ocupar um espaço igual ao seu comprimento, a flecha naquele momento precisa estar em repouso. Portanto, o "movimento" da flecha é uma ilusão.

O quarto paradoxo, como os outros, demonstra a relatividade do movimento em termos semelhantes aos usados hoje em dia, o que indica que o movimento não tem uma definição clara.

Tabela 1.2
Os primeiros filósofos

	Século (a.C.)	**Nasc./ morte (aprox.)**	**Lugar de nascimento**	**Domicílio**	**obra Principal**
Tales	VI			Mileto, na Ásia Menor	
Pitágoras	VI	570-497	Samos	Crotona, na Itália	
Heráclito	VI–V	540-480		Éfeso, na Ásia Menor	*Da natureza*
Parmênides	V			Eléia, na Itália	*O caminho da verdade* e *O caminho das aparências*
Zenão	V			Eléia, na Itália	Título desconhecido
Empédocles	V	495-435	Acragas, na Sicília	Acragas, na Sicília	*Da natureza, Purificações*
Anaxágoras	V	500-428	Clazômenas, na Ásia Menor	Atenas	Título desconhecido

Empédocles

O ceticismo de Zenão em relação à matéria e ao movimento foi desafiado pelo filósofo siciliano Empédocles. Ele argumentou que a realidade do movimento (e da mudança, que é uma forma de movimento) é óbvia demais para ser negada. Ele localizou o problema no monismo de Parmênides e lhe contrapôs uma filosofia do pluralismo. Seu pluralismo era corpóreo, em que a realidade era composta de partículas imutáveis e eternas. Essas partículas têm "ser" e não mudam. Os objetos compostos dessas partículas, porém, mudam, ao passar por mudanças em sua composição. Empédocles identificou quatro elementos básicos: terra, ar, fogo e água. (Isso levou pensadores posteriores a procurar por um quinto elemento, uma "quinta essência" que unisse as quatro, o que deu origem à palavra *quintessência.)* Para Empédocles, movimento e mudança eram explicados por forças iguais opostas na natureza, que se atraem e repelem. Ele chamou essas forças de amor e ódio, ou harmonia e discórdia. O princípio que governa a harmonia é o amor, que "faz o mundo andar".

Anaxágoras

Anaxágoras prestou uma contribuição importante à era pré-socrática com uma única modificação do pluralismo corpóreo. Ele achava que o mundo material é composto de unidades eternas que chamou de "sementes" *(spermata).* Singular em Anaxágoras foi sua idéia de que a realidade compõe-se não apenas de matéria mas também de mente. Na busca de um princípio racional que organizasse e harmonizasse as sementes do mundo material, ele desenvolveu seu conceito de *nous*. O termo grego *nous* significa "mente", e dele deriva nosso adjetivo "noético", "relativo ao pensamento". Contudo, Anaxágoras não preencheu seu conceito de *nous* com a idéia de um criador ou regente pessoal do universo. Seu conceito era

mais abstrato, de um poder ou força impessoal que é o princípio teleológico (proposital) da realidade.

Entre outros desenvolvimentos da filosofia pré-socrática encontram-se o atomismo primitivo de Demócrito e o surgimento do antigo ceticismo. Estudaremos no próximo capítulo o impacto do ceticismo sobre Sócrates, o grande mentor de Platão.

Nota

1. Carl SAGAN, *Cosmos* (Nova Iorque: Random, 1980).

Platão

Realista e idealista

Não se pode entender a importância histórica de Platão sem considerar primeiro o impacto de Sócrates, seu mentor. Como Sócrates não nos legou nenhuma coleção de textos e como quase sempre estrela o sábio supremo nos *Diálogos* de Platão,[1] é difícil discernir onde acaba Sócrates e onde começa Platão.

Sócrates, o "crítico de Atenas", nasceu em 470 a.C. Ele cresceu durante os anos dourados da cultura grega, período que testemunhou o gênio de Eurípides e Sófocles na literatura, a influência de Péricles na política e a edificação do Partenon. A guerra com a Pérsia era coisa do passado, e Atenas emergia vitoriosa como potência naval.

Os anos dourados de Atenas, no entanto, duraram pouco. O brilho do dourado foi sendo ofuscado pelo peso dos impostos arrecadados por Péricles. Isso causou a guerra do Peloponeso em 431, que terminou em 404 com a derrota de Atenas. Enquanto isso, a forte politização da educação, da economia, do direito e das obras públicas levou ao declínio tanto do pensamento substantivo quanto das virtudes cívicas, ambas inimigas de todo empreendimento democrático empenhado a fazer concessões relativizando a ética. Cinismo e ceticismo sangraram a cultura grega da sua grandeza. A antiga busca da *archē*, a realidade fundamental, dera lugar a um novo tipo de ceticismo e pragmatismo. Essa nova postura foi encarnada pelos sofistas do quinto século a.C.

Os sofistas

Dos sofistas da Antigüidade derivam termos como "sofisma", "sofomania" (mania de passar por sábio) e "sofisticado" em seu sentido pejorativo. Os três líderes mais famosos desse movimento foram Górgias, Protágoras e Trasímaco.

Górgias é conhecido por introduzir o ceticismo radical. Ele deu as costas à filosofia e dedicou-se à retórica. Essa disciplina enfocava a arte da persuasão no discurso público. O objetivo da retórica não era proclamar a verdade, mas atingir objetivos por meio da persuasão.

Górgias negou que houvesse qualquer verdade. "Todas as afirmações são falsas", ele declarou. Não pareceu incomodá-lo que, se todas as afirmações são falsas, a afirmação "todas as afirmações são falsas" também é, o que significa que pelo menos algumas afirmações têm de ser verdadeiras. Suas idéias não são muito diferentes das dos relativistas de hoje, que proclamam que não há absolutos (a não ser o absoluto de que não há absolutos!). Ele baseia seu axioma na premissa de que nada existe. Todavia, ele deixa a porta entreaberta ao dizer que, se algo existe, é incognoscível e incompreensível. E, mesmo que exista e seja cognoscível, é incomunicável.

As posições de Górgias e outros serviram para despertar Sócrates do seu sono dogmático, assim como o ceticismo de David Hume acordaria Immanuel Kant séculos mais tarde. Sócrates entendeu que a morte da verdade significaria a morte da virtude, e que a morte da virtude seria o beijo da morte da civilização. Sem verdade e virtude, o único resultado possível é a barbárie.

Trasímaco, que contrasta com Platão na *República,*[2] foi um sofista que atacou a busca de justiça. Segundo Trasímaco, longe de ser uma pessoa imoral, o ímpio, ao constatar que o crime compensa, é uma pessoa superior com intelecto superior. Trasímaco antecipou assim o *Übermensch* ("super-homem") de Friedrich Nietzsche. A justiça, diz Trasímaco, é um conceito para as pessoas de mente debilitada, às quais falta a determinação de se afirmar. Os que sobem ao nível dos verdadeiros mestres são os que preferem a injustiça. Aqui temos a filosofia

da "lei do mais forte" em seu grau máximo, a filosofia da barbárie. Antecipando Karl Marx, Trasímaco vê a lei como uma simples manifestação dos interesses das classes dominantes.

Protágoras, provavelmente o sofista mais influente em Atenas, é quase sempre chamado "pai do antigo humanismo" pelos historiadores modernos. Sua famosa máxima, "*homo mensura*", declara que "o homem é a medida de todas as coisas", da existência das coisas que são e da não-existência das coisas que não são.

De uma perspectiva bíblica, é claro, a honra de ser o primeiro humanista não pertence a Protágoras. Na verdade, ela é atribuída não a uma pessoa, mas a uma serpente, cuja máxima era "*sicut erat Dei*", "sereis como Deus" (Gn 3.5).

Para Protágoras, o conhecimento começa e termina com o ser humano. Todo conhecimento humano restringe-se às nossas percepções, e as percepções diferem de pessoa para pessoa. A verdade possível não é nem possível nem desejável. Em última análise (se é que existe uma última análise), não há diferença perceptível entre aparência e realidade. Percepção é realidade. Dessa forma, algo pode ser verdadeiro para uma pessoa e falso para outra.

Isso é correto, com certeza, com respeito a preferências. Posso preferir sorvete de chocolate e você de baunilha. Protágoras, porém, vai além do aspecto subjetivo da preferência, passando a reduzir toda a realidade a uma questão de preferência. Isso torna o conhecimento científico manifestamente impossível, pois não existem padrões ou normas para distinguir a verdade do erro. Se você prefere crer que dois mais dois são cinco, para você são.

Protágoras argumenta que a ética é igualmente apenas uma questão de preferência. As regras morais expressam meros costumes ou convenções, que na verdade nunca são certos nem errados. A distinção entre defeito e virtude está nas preferências de dada sociedade. O romano Sêneca diria que, quando os defeitos se tornam um hábito ou convenção aceitos pela sociedade, eles são praticamente impossíveis de eliminar.

Protágoras têm a mesma opinião a respeito da metafísica e da teologia. Apesar de reconhecer que algumas pessoas

Tabela 2.1
Os sofistas

	Século (a.C.)	Nasc. — morte (aprox.)	Lugar de nascimento	Domicílio	Obra principal
Górgias	V		Leontini, na Sicília	Atenas	*Sobre o não-ser*
Trasímaco	V		Grécia		Veja *A república*, de Platão, livro 1
Protágoras	V	490-420	Abdera		Veja *Protágoras*, de Platão

"preferem" a religião e que isso é bom para elas, ele diz: "Quanto aos deuses, não tenho condições de saber se eles existem ou não, nem que forma têm; os fatores que impedem o conhecimento são muitos: a obscuridade do tema e a brevidade da vida humana".

Sócrates

Sócrates levantou-se nesse cenário de sofismas. Ele não tinha nenhuma disposição de abandonar a busca da verdade, e muito menos de ficar olhando a civilização desmoronar. Há quem diga que, em sua época, Sócrates foi o salvador da civilização ocidental. Ele percebeu que conhecimento e virtude são inseparáveis — tanto que a virtude poderia ser definida como o conhecimento correto. Pensar e agir corretamente podem ser distinguidos um do outro, mas jamais separados um do outro.

O método para descobrir a verdade atribuído a Sócrates é o diálogo. Nos primeiros diálogos escritos por Platão, Sócrates é o protagonista. Os estudiosos debatem se a pessoa retratada nesses diálogos é o Sócrates real e histórico ou apenas uma per-

sonagem apreciada por intermédio de quem Platão expressa suas próprias idéias. Qualquer que seja o caso, restam poucas dúvidas de que Sócrates inventou o chamado "método socrático".

O método socrático de discernir a verdade é fazer perguntas desafiadoras. As pressuposições são questionadas, à medida que cada pergunta aprofunda o tema em vista. Sócrates estava convencido de que, para adquirir conhecimento, é preciso primeiro admitir a própria ignorância. Esse reconhecimento é o princípio do conhecimento, mas de forma alguma seu objetivo ou fim. É uma condição necessária para aprender. Para Sócrates, porém, ao contrário dos céticos, o conhecimento é possível, por meio do aprendizado.

Sócrates foi persistente em sua busca de definições exatas, essenciais ao verdadeiro aprendizado e à comunicação precisa. Por exemplo, ele acreditava que havia uma coisa chamada justiça, apesar de ser difícil definir justiça com precisão. Antecipando-se ao Iluminismo, Sócrates usou um método analítico pelo qual examinava a lógica dos fatos. Para ele, lógica é o que sobra depois que se esgotam os fatos. "A beleza permanece depois que a rosa murcha", ele dizia. Ele procurava os universais que se vislumbram do estudo dos particulares.

Sócrates foi um mártir da causa da filosofia. O fato de ele questionar incessantemente os atenienses, concentrando-se em temas de moral e costumes, fez com que suspeitassem das suas intenções. Em parte os que desconfiavam de Sócrates podem ter tido razão, pois ele desafiou a conduta dos jovens da classe dos patrícios. Um dos alunos de Sócrates, um homem chamado Alcibíades, traiu os atenienses entregando segredos deles aos espartanos. Em conseqüência disso, Sócrates foi considerado mentor de traidores e levado a julgamento. Foi acusado de não adorar os deuses do estado, de introduzir práticas religiosas estranhas e de corromper os jovens da cidade. O promotor pediu que se lhe aplicasse a pena de morte. Sócrates rejeitou ceder em suas posições para escapar da morte, preferindo beber cicuta, o veneno escolhido para a execução. Sua morte dramática é relatada por Platão no diálogo *Fédon*.[3]

Platão, aluno de Sócrates

Platão nasceu em Atenas em 428 a.C. e morreu com oitenta anos de idade. Uma tradição reza que seu nome significa "ombros largos", apelido que recebeu quando jovem, por evidenciar talento como lutador. Antes de conhecer Sócrates, Platão se interessava por poesia, interesse que manteve e que pode ser visto em seu estilo literário. Estudou com Sócrates quando já tinha mais de vinte anos. Depois da morte do seu mentor, Platão deixou Atenas e foi viajar pelo mundo. Na Sicília, conheceu os pitagóricos (seguidores de Pitágoras). Durante essa viagem, diz a lenda, ele foi seqüestrado, colocado à venda como escravo, resgatado por um amigo e enviado de volta a Atenas. Aos quarenta anos fundou a Academia, pela qual ficou famoso.

Membro da aristocracia ateniense, o pai de Platão descendia dos primeiros reis de Atenas. A Academia recebeu esse nome porque Platão havia obtido um pedaço de terra nos arredores de Atenas de um benfeitor chamado Academos. A Academia, situada num jardim de oliveiras, deu origem à expressão "os jardins de Academos".

Uma placa colocada na entrada da Academia dizia: "Somente para geômetras". Para o observador moderno essa placa quer dizer que a escola ensinava apenas matemática. A verdadeira paixão de Platão, porém, era a filosofia. A relação com a geometria é a seguinte: tanto a matemática como a filosofia podem ser consideradas ciências *formais* (relativas a forma ou essência), em distinção das ciências físicas ou *materiais*. Platão sempre teve grande interesse pela matemática e sua relação com as formas abstratas, tema central em seu pensamento.

No centro da complexa teoria filosófica de Platão estava seu desejo de "salvar os fenômenos". "Fenômenos" refere-se às coisas evidentes ou manifestas aos nossos sentidos. A tarefa da ciência, em termos simples, é explicar a realidade. Os paradigmas científicos mudam enquanto buscam explicações mais exatas e abrangentes para a realidade que se observa. Assim, "salvar os fenômenos" significa construir uma teoria que explica a realidade com um mínimo de anomalias. Anomalia é

um dado que não se encaixa no padrão ou não pode ser explicado pelo modelo ou paradigma do momento; o paradigma é obrigado a mudar quando as anomalias se tornam muito fortes ou numerosas. A paixão de Platão por "salvar os fenômenos" ajudou a edificar os fundamentos filosóficos da ciência.

O paradigma de Platão tinha o propósito de resolver a tensão entre Parmênides e Heráclito, a tensão entre movimento e permanência, entre ser e vir a ser. Usando os termos hegelianos posteriores da dialética, podemos dizer que o pensamento de Heráclito (vir a ser, movimento) era uma tese, e o pensamento de Parmênides (ser, permanência) era sua antítese; Platão procurou uma síntese que explicasse tanto mudança como permanência, que incorporasse ser e vir a ser, como pólos de uma dialética que parece ser exigida por uma visão abrangente da realidade.

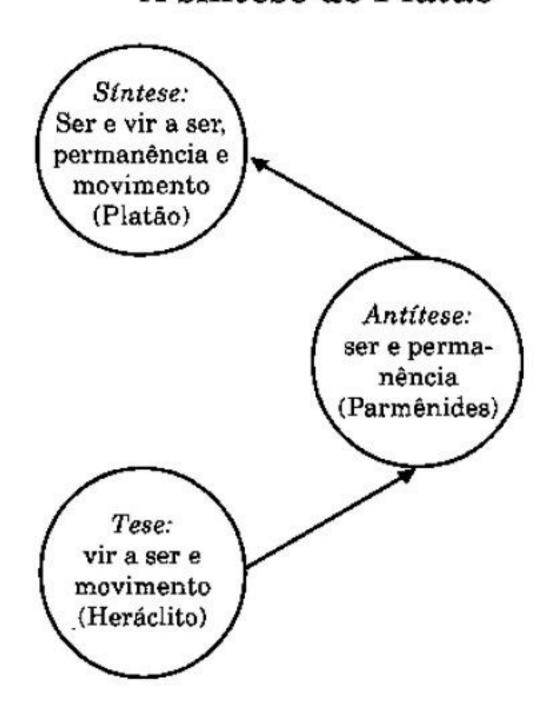
A teoria das idéias

Às vezes os estudantes ficam confusos ao ver Platão ser descrito tanto como realista quanto como idealista. Na nomenclatura moderna, esses termos são usados como antônimos. Um idealista tende a ver o mundo através de óculos cor-de-rosa, ignorando o lado duro da realidade. Inversamente, um realista tem uma atitude cética em relação aos ideais elevados e prefere concentrar-se nas chagas e nódoas da vida.

Quando os termos *idealista* e *realista* são ambos aplicados a Platão, pretende-se algo diferente. Ele era um idealista por causa do significado central que atribuía às *Idéias* (Com "i" maiúsculo). E era realista porque argumentava que as idéias não são meros construtos mentais ou *nomes (nomina),* mas entidades reais.

Platão imaginou dois "mundos" diferentes. O mundo ou esfera da realidade principal é o mundo das idéias. Esse lugar metafísico está além ou por trás da esfera das coisas materiais. Para Platão, o mundo das idéias não apenas é real, mas também "mais real" do que o mundo dos objetos físicos.

Para Platão, o mundo das idéias é a esfera do verdadeiro conhecimento. O mundo dos objetos materiais é a esfera da

Figura 2.1
A síntese de Platão

mera opinião. Sua famosa analogia das cavernas ilustra isso. Em *A república*, Platão conta a história imaginária de pessoas que viveram como prisioneiras em uma caverna desde a infância. Estão acorrentadas e imobilizadas. Seu campo de visão restringe-se a um muro que está imediatamente à sua frente. Por trás delas há uma área mais alta por onde passam outras pessoas, carregando objetos feitos de madeira, pedra e outros materiais. A luz de uma fogueira lança as sombras das pessoas sobre o muro que os prisioneiros conseguem ver. Eles ouvem a voz daquelas pessoas e concluem que as vozes vêm das sombras. De fato, a única percepção que eles têm da realidade vem dessas sombras.

Platão, então, pergunta o que aconteceria se um dos prisioneiros fosse solto e autorizado a andar em direção ao fogo. Imobilizado por tantos anos, andar lhe seria doloroso. O brilho da fogueira ofuscaria seus olhos. Como olhar para objetos de verdade exige mais esforço do que olhar para sombras, ele estaria inclinado a retornar à sua posição de antes e limitaria seu olhar às sombras com que está acostumado.

Agora imagine que esse prisioneiro fosse arrastado da caverna para o sol do meio dia. A dor nos seus olhos seria muito maior. Logo, porém, seus olhos se acostumariam com a luz, e ele poderia ver as coisas claramente. Para ele isso seria uma grande revelação. Se, depois, ele fosse obrigado a retornar à caverna e tentasse explicar sua nova compreensão da realidade, ele seria ridicularizado. "Se aquelas outras pessoas pudessem pôr as mãos naquele homem que estava tentando libertá-las e levá-las para fora, elas o matariam", disse Platão, referindo-se talvez ao destino de Sócrates, seu amado mentor.

Para Platão, o conhecimento que se restringe ao mundo material, na melhor das hipóteses, é mera opinião, e, na pior, ignorância. A tarefa da educação é conduzir as pessoas da escuridão para a luz, da caverna com suas sombras para o sol do meio dia. O termo latino *educare* descreve esse processo. Seu significado literal é "conduzir para fora", pois a raiz *ducare* significa "conduzir". Lembremo-nos de que Benito Mussolini usava o título *Il Duce*, que significa "o líder".

Platão dizia que as pessoas vivem em dois mundos diferentes: o mundo das idéias e o mundo dos objetos físicos. Ele chamava os objetos materiais de "receptáculos" — coisas que recebem ou contêm outras coisas. O objeto físico contém sua idéia ou forma. A forma é distinta do objeto. A forma causa a essência de uma coisa. Nesse sentido, o objeto material participa da sua forma ideal ou a imita. Mas não passa de uma cópia da forma ideal, além disso imperfeita.

Esse conceito da relação entre forma e matéria, idéia e receptáculo, está no centro da noção grega da imperfeição inerente a todas as coisas materiais, o que levou inevitavelmente ao desprezo pelas coisas físicas. Essa visão negativa da realidade física influenciou muitas teologias cristãs.

A teoria da recordação

A ontologia de Platão (sua teoria da natureza do ser) teve uma influência importante sobre sua epistemologia (sua teoria da natureza do conhecimento). A teoria da recordação é fre-

qüentemente chamada teoria da reminiscência. Tanto recordação quanto reminiscência pressupõem o ato de lembrar.

Para entender essa idéia, façamos a seguinte pergunta: quando você pensa em uma cadeira, que idéia ou conceito vem à sua mente? Uma cadeira de madeira com encosto e assento de couro? Uma cadeira de metal, dobrável? Uma cadeira estofada, na sala? Ou talvez uma cadeira de balanço? Esses são apenas alguns exemplos de uma grande variedade de objetos chamados "cadeira".

Como definiríamos as características comuns ou a "essência" de uma cadeira? Podemos dizer simplesmente que cadeira é "um objeto em que se senta"? Isso não seria adequado. Sentamos em objetos que não chamamos de cadeiras. Há diferença entre cadeira e sofá, cadeira e banco, cadeira e banqueta. Podemos dizer que uma cadeira tem quatro pernas, mas algumas têm três e outras têm mais, e cadeiras de balança não têm pernas.

Mesmo Platão às vezes teve dificuldades para definir as coisas com exatidão. Ao procurar uma definição para *ser humano*, ele se deteve por algum tempo na definição "bípede sem penas", até que um dos seus alunos, de detrás de um muro, jogou uma galinha depenada portando um cartaz que dizia: "O homem segundo Platão".

Platão argumentou que no mundo ideal existe uma idéia perfeita de cadeira ou "cadeiridade". Nossa alma vem do mundo ideal já com o conhecimento da cadeira ideal. Esse conhecimento é obscurecido mas não apagado pelo corpo, que é a prisão da alma. O corpo é a caverna em que a alma ou mente é mantida presa. As cadeiras que vemos no mundo físico são sombras ou cópias imperfeitas da cadeira real, ideal. Reconhecemos as cadeiras como tais à medida que se aproximam da idéia perfeita de "cadeiridade" que é inata à nossa mente.

Lembro-me da tentativa da Suprema Corte dos Estados Unidos de definir pornografia. "Posso não ser capaz de definir pornografia, mas eu sei quando a vejo", disse um dos juízes. Do mesmo modo, podemos não ser capazes de definir a cadeira de modo preciso ou exaustivo, mas sabemos quando vemos uma. Platão explicaria isso dizendo que nosso encontro com

uma cadeira física, que é receptáculo ou cópia imperfeita da cadeira ideal ou da idéia de "cadeiridade", estimula nossa memória da idéia perfeita de cadeira. Por isso a chamamos cadeira.

Platão desenvolveu esse tema em diversos diálogos. Em *Meno*,[4] Sócrates leva um jovem escravo sem instrução a pronunciar o teorema de Pitágoras. Fazendo as perguntas certas ao rapaz, Sócrates o leva a recordar a verdade formal desde os recônditos mais profundos da sua alma ou mente.

Para Platão, o conhecimento não vem pela experiência *(a posteriori)*, mas pela razão *(a priori)*. As idéias fundamentais são inatas e não descobertas pela experiência. A melhor coisa que os sentidos podem fazer é despertar a consciência para o que ela já sabe. No pior das hipóteses, os sentidos podem iludir a mente. Ensinar é, de certa forma, o trabalho de uma parteira, em que o professor apenas ajuda o aluno a dar à luz uma idéia que já está ali.

Platão colocava a mente em primeiro lugar. Não é de admirar que ele tenha colocado a placa "somente para geômetras". A mente ou alma tem três partes, de acordo com Platão: razão, espírito e apetite. Razão diz respeito à percepção de um valor ou objetivo. Espírito é o que pressiona para a ação, sob impulso da razão. Apetite é o desejo por coisas físicas. Experimentamos conflito moral quando o espírito sofre a oposição do apetite. Eles são como cavalos que nos puxam em direções opostas. A vida correta ou virtuosa é dominada pela razão contemplativa.

O verdadeiro filósofo não pode satisfazer-se com o conhecimento empírico ou sensorial, que não é o conhecimento ideal, mas o conhecimento nebuloso da opinião – o "conhecimento" da caverna. O verdadeiro filósofo busca a essência das coisas, os ideais. Isso lhe permite elevar-se acima da superficialidade do sofisma e do ceticismo dos materialistas. Ele busca o universal e não se satisfaz com uma lista de particulares. Depois de discernir que determinado objeto é belo ou virtuoso, ele vai além daquele particular para descobrir a própria essência da beleza e da virtude. Algo só é bom se participa ou imita a idéia perfeita do bem, e esse ideal era o deus de Platão.

Desde Platão, a filosofia jamais deixou de lutar com a posição metafísica das idéias, a relação entre o formal e o material e a relação entre a mente e os sentidos.

Notas

1. PLATÃO, *Dialogues*. Eric H. WARMINGTON e Philip Rouse (eds.), Nova Iorque, Mentor/Penguin, 1956 (em português, *Diálogos)*.
2. PLATÃO, *The republic*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1998 (em português, *A república)*.
3. PLATÃO, *Phaedo*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1999 (em português, *Fédon)*.
4. PLATÃO, "Meno", em *Protágoras e Meno*. Nova Iorque, Penguin, 1957 (em português, *Menon)*.

3

Aristóteles
O filósofo

Não é por acaso que, quando estudantes de filosofia se referem a "o filósofo", todos reconhecem a alusão a Aristóteles. Ele fez por merecer esse título por causa da prodigiosa amplitude e profundidade da sua obra. Aristóteles ensinou sobre uma grande variedade de assuntos: lógica, retórica, poesia, ética, biologia, física, astronomia, teoria política, economia, estética e anatomia — sem falar da filosofia metafísica.

Aristóteles nasceu em 384 a.C. na Trácia. Seu pai era o médico pessoal do rei da Macedônia. Com dezessete anos de idade Aristóteles foi para Atenas. Matriculou-se na Academia de Platão e estudou ali por vinte anos. Ele se distinguiu sob a tutela de Platão, mas é provável que tenha despertado ciúmes e hostilidade nos outros alunos. Apesar de ser o aluno mais festejado da Academia, Aristóteles foi preterido duas vezes na escolha do sucessor de Platão, o que fez dele possivelmente a primeira vítima da politicagem acadêmica.

Por volta de 347 a.C., Aristóteles deixou Atenas e mudou para Assos, perto de Tróia. Ali passou três anos na corte do rei, tendo se casado com a filha adotiva deste. Logo depois que voltou com sua esposa para Atenas, ela morreu. Então ele uniu-se a uma mulher de nome Herfílis, que lhe deu um filho, Nicômaco (em homenagem a quem Aristóteles escreveu a *Ética a Nicômaco*[1]).

Em 342, Aristóteles foi chamado à Macedônia pelo rei Filipe II e indicado tutor pessoal do filho do rei, Alexandre. Esse relacionamento haveria de ter um impacto tremendo, não só sobre o mundo mediterrâneo no futuro imediato, mas também sobre a civilização ocidental pelo resto da história. O discípulo mais destacado de Aristóteles iria distinguir-se não como filósofo, mas como líder militar. Alexandre, o Grande, adquiriu do seu mentor a paixão pela unidade. Suas conquistas militares foram motivadas em grande medida por seu desejo de criar uma cultura unificada no mundo antigo, uma cultura unida por uma língua comum, o grego. Como esse programa de helenização estendeu-se até a Palestina, o Novo Testamento foi escrito em grego e não em hebraico ou latim.

Alexandre também se interessava pela aquisição de conhecimento. Há quem diga que a expedição científica mais ricamente financiada por um governo antes do moderno programa espacial americano foi a que acompanhou as expedições militares de Alexandre. Praticamente um exército de cientistas marchou com seus soldados com o propósito expresso de coletar, classificar e estudar espécimes da flora e da fauna.

Em 334 a.C., Aristóteles retornou a Atenas e fundou sua própria escola, o Liceu. O campus era ornamentado por uma alameda chamada *peripatos*. Aristóteles costumava passear por essa alameda, fazendo palestras aos alunos que o seguiam de perto. Isso conferiu ao Liceu o título de "escola peripatética". Esse método de ensinar caminhando foi mais tarde imitado por outros, dos quais o mais famoso é Jesus de Nazaré, cujos discípulos (ou alunos) o "seguiam" literalmente.

Aristóteles presidiu o Liceu por treze anos, ocupado com estudos científicos e escritos — sua produção literária foi imensa. Depois que Alexandre, o Grande, morreu em 323 a.C., surgiu uma forte onda de sentimento antimacedônio na Grécia, que apanhou Aristóteles em seu refluxo por causa da sua ligação com Alexandre. A exemplo de Sócrates antes dele, Aristóteles foi acusado de impiedade. Ele fugiu para Cálcis, onde morreu mais ou menos um ano depois, de causas naturais.

A lógica

Quando ouvimos o nome de Aristóteles, a primeira coisa que provavelmente nos vem à mente é a "lógica aristotélica". Outros sistemas refinados e modificados de lógica foram desenvolvidos depois do tempo de Aristóteles, mas foi ele quem lançou os alicerces da lógica formal.

Aristóteles não inventou a lógica, assim como Colombo não "inventou" a América. O que Aristóteles fez foi definir a lógica e descrever seus fundamentos. Em certo sentido, ele não via a lógica como uma ciência separada com seu próprio campo de pesquisa, como botânica, física, química e muitas outras disciplinas; para ele, a lógica era o *organon* ou instrumento de toda a ciência.

Como instrumento, a lógica é a ferramenta suprema, indispensável a todas as outras ciências. É a condição necessária para que a ciência seja possível. A razão disso é que a lógica é essencial ao discurso inteligível. O que é ilógico é ininteligível; não só não é entendido, mas também não pode ser entendido. O que é ilógico representa o caos, não o cosmos. E o caos absoluto não pode ser conhecido de maneira ordenada, o que torna o conhecimento ou *scientia* uma impossibilidade manifesta.

A lógica em si não tem conteúdo material e, nesse sentido, pode ser vista como ciência *formal*, como a matemática, que, sob alguns aspectos, é uma forma de lógica simbólica. A lógica mede ou analisa as relações entre as declarações ou proposições. Ela pode mostrar se a conclusão de um silogismo é válida ou não; ela não determina a veracidade de uma conclusão ou argumento. Os argumentos não são verdadeiros ou falsos, mas válidos ou inválidos. As *declarações* podem ser verdadeiras ou falsas, mas a relação lógica de uma declaração com outra é válida ou inválida.

Aristóteles escreveu sobre as leis fundamentais da lógica, entre as quais está a lei da "não-contradição". O princípio supremo da lógica é a lei da não-contradição: alguma coisa não pode *ser* o que é e *não ser* o que é ao mesmo tempo e no mesmo sentido ou relação. *A* não pode ser *A* e -*A* (não *A*) ao mesmo

tempo e na mesma relação. Podemos declarar (afirmar ou negar) muitas coisas sobre o mesmo objeto, mas não podemos declarar o contrário de um objeto. Por exemplo: podemos dizer que uma pessoa é alta, baixa, rica, pobre, idosa, jovem, irmão, filho ou pai, mas não podemos dizer que ela não é uma pessoa. Do mesmo modo, podemos dizer que alguém é pai e filho ao mesmo tempo, mas nunca em relação à mesma pessoa. Ninguém pode ser seu próprio pai.

É crucial compreender que, ao formular as leis da lógica, Aristóteles não estava preocupado apenas em pensar sobre certas coisas mas também com a existência das coisas sobre as quais pensamos. Apesar de acabar rejeitando a filosofia de Platão, ele certamente refletia sobre a relação entre pensamento e realidade.

Chamamos a lógica de ciência "formal", mas para Aristóteles ela de maneira alguma era meramente formal. Sua preocupação com a verdade era também uma preocupação com a realidade, pois as duas estão relacionadas de modo inseparável. A própria palavra grega traduzida por "verdade", *alētheia*, significa, entre outras coisas, "o real estado das coisas". Segundo Aristóteles, as leis da lógica se aplicam a todas as ciências, por serem válidas para toda a realidade.

Isso não quer dizer que tudo o que é racional seja real. Podemos conceber idéias que são lógicas, mas não correspondem à realidade. Por exemplo, a idéia ou conceito de um unicórnio não é ilógica, mas os unicórnios não existem na realidade. Tudo o que *é* real, porém, é racional. O que é ilógico não pode existir na realidade. Na realidade não pode existir um unicórnio que não seja unicórnio. Isso não significa que as pessoas nunca violam a lei da não-contradição, vindo a pensar de modo ilógico. Isso acontece com freqüência. Mas quando começamos a pensar dessa maneira, nesse ponto perdemos o contato com a realidade.

Por exemplo, a idéia de um objeto imóvel é perfeitamente lógica, assim como a idéia de uma força irresistível. O que não é lógico é a idéia de um objeto imóvel real coexistindo com a idéia de uma força irresistível real. Os dois não podem existir no mundo real. Por quê? O que aconteceria no mundo real se

uma força irresistível encontrasse um objeto imóvel? Um deles teria de ceder. Se a força irresistível move o objeto imóvel, este na verdade era móvel. E se é móvel, não pode ser imóvel ao mesmo tempo e na mesma relação. Por outro lado, se o objeto imóvel não se move, a força irresistível é na verdade resistível. Uma força não pode ser resistível e irresistível ao mesmo tempo e na mesma relação.

Mais uma vez: a realidade pode conter *algo* que seja ao mesmo tempo imóvel e de força irresistível, mas não pode conter *uma* coisa que seja absolutamente imóvel e *outra* absolutamente irresistível.

Para Aristóteles, a lei da não-contradição não é meramente uma lei do pensamento, mas também uma lei do ser. Na verdade, é uma lei do pensamento exatamente porque é primeiro uma lei do ser.

Alguém pode *dizer* que o número cinco é par e ímpar, mas o número cinco não pode *ser* par e ímpar, porque os termos excluem um ao outro. Podemos *dizer* que ele é as duas coisas, mas não podemos *pensar* de modo inteligente que ele seja as duas coisas.

As categorias

Ao definir como pensamos sobre as coisas, Aristóteles desenvolveu o conceito das *categorias*. Esse conceito é vital à compreensão da linguagem e do conhecimento. O conhecimento implica certa percepção dos objetos da realidade. Atribuímos nomes a esses objetos ou usamos as palavras para descrevê-los. Idéias envolvem *palavras*.

A biologia, por exemplo, tem uma subdivisão chamada taxonomia, a ciência da classificação. Entidades biológicas dividem-se em reino, sub-reino, classe, ordem, família, gênero e espécie. Nós fazemos distinção entre o reino animal e o reino vegetal. No primeiro ainda distinguimos entre mamíferos e répteis, vertebrados e invertebrados. Esse processo de classificação leva em consideração duas coisas: semelhanças e diferenças. Agrupamos as idéias segundo suas semelhanças e as separamos de

acordo com as diferenças. Colocamos os pássaros juntos porque eles têm penas e asas, e os peixes porque eles têm escamas e guelras. Mas nem todos os pássaros são pica-paus e nem todos os peixes são dourados.

A ciência da taxonomia é crucial não somente para a biologia, mas também para toda a ciência, porque é crucial a todo o conhecimento. O conhecimento depende da linguagem para ser inteligível. Todas as palavras que detêm sentido apresentam as propriedades de semelhança e diferença. Uma palavra que significa tudo na verdade não diz nada. Para ter sentido, uma palavra precisa ao mesmo tempo afirmar algo e negar algo. Ela tem de fazer referência ao que ela é e não fazer referência ao que não é. Nesse sentido, toda ciência é taxonomia, porque a taxonomia refere-se ao conteúdo de idéias distintas que podem ser diferenciadas do conteúdo de outras idéias distintas. Quanto mais complexo e discriminado for o conhecimento, mais exata tem de ser a ciência. Graças a Deus, o médico sabe distinguir entre uma dor de barriga causada por indigestão e outra causada por câncer, porque o tratamento para os dois males difere significativamente.

Quando pensamos sobre algo, temos em mente sujeitos e seus predicados (as coisas que podem ser afirmadas ou negadas sobre eles). É nesse ponto que Aristóteles estava chegando com sua doutrina das categorias. Para ele, as categorias referem-se a idéias às quais pode ser atribuída uma substância específica. Essas categorias são *quantidade*, *qualidade*, *relação*, *lugar*, *data*, *posição*, *posse*, *ação* e *passividade*. Por exemplo, podemos constatar que um homem tem 1,80 m de altura. O termo *homem* é a *substância* que estamos descrevendo. O predicado *1,80 m* nos diz algo sobre *quantidade*. Se dizemos que ele é baixo ou talentoso, estamos falando de uma *qualidade* que ele tem. Se dizemos que ele está em Miami, falamos algo do seu *lugar* ou localização.

Essas nove categorias, de acordo com Aristóteles, referem-se a todos os predicados possíveis de uma coisa. Elas representam todos os significados possíveis do verbo *é*. Para Aristóteles, a décima (ou primeira) categoria é a substância em si. Se eu digo: "Sócrates é um homem", estou afirmando algo sobre a

substância de Sócrates. Toda realidade tem de ter uma substância, ou não seria nada. Sua substância é a essência de sua realidade. Os sofistas argumentaram contra a lei da não-contradição, dizendo que a mesma coisa pode ser um homem e um rato, querendo dizer que pode ser homem e não homem ao mesmo tempo e na mesma relação. Aristóteles disse que isso é um absurdo. Quem argumenta contra a lei da não-contradição também tem de negar a realidade substantiva.

Segundo Aristóteles, uma entidade é composta de suas substâncias e seus predicados, ou o que ele chamava de *acidentes*. A categoria principal de uma coisa é sua substância, a essência de sua natureza. Algumas pessoas podem ser altas, outras baixas. Algumas são gordas, outras magras. Algumas são ricas, outras pobres. Mas todas são pessoas. Ser pessoa é a essência universal encontrada em todas elas. As pessoas podem distinguir umas das outras com respeito a qualidades ou categorias particulares, mas há um substrato de pessoa em todas elas. Essa *substância* está "sob" ou "debaixo" de todas as suas qualidades.

A linguagem de Aristóteles foi usada na igreja para definir muitos conceitos teológicos. Um exemplo é o termo "transubstanciação", usado pela Igreja Católica para descrever o mistério da missa. Aristóteles fizera distinção entre a substância e os acidentes de uma coisa. A substância é a essência da sua natureza, enquanto seus acidentes são suas qualidades externas, perceptíveis. Um carvalho tem os acidentes de ser alto e rígido porque esses acidentes estão ligados à substância da árvore. A doutrina da transubstanciação afirma que, na missa, a substância do pão e do vinho é transformada milagrosamente na substância do corpo e do sangue de Cristo, enquanto os acidentes do pão e do vinho permanecem os mesmos. Essa transação envolve um duplo milagre. Por um lado, você tem a substância do corpo e do sangue de Cristo presente *sem* os *acidentes* do corpo e do sangue de Cristo. Por outro lado, você tem os acidentes do pão e do vinho *sem* a *substância* do pão e do vinho. É por isso que os elementos ainda têm a aparência de pão e vinho, o gosto de pão e vinho, e parecem ao tato serem pão e vinho.

Apesar de a linguagem de Aristóteles ser usada para formulá-la, a doutrina da transubstanciação representa um dis-

tanciamento total da sua filosofia. Aristóteles aceitava a distinção entre a substância de uma entidade e seus acidentes, mas jamais a separação deles (como exige a transubstanciação). Ele afirmava que os acidentes de uma coisa são gerados por sua substância ou fluem dela. Um carvalho tem bolotas porque esse tipo de fruto faz parte dos acidentes da substância de um carvalho. A presença de bolotas sinaliza a presença de um carvalho, e não de um elefante, porque a substância de um elefante não produz os acidentes das bolotas. Portanto, a substância de uma coisa gera seus acidentes. É claro que a Igreja Católica compreendeu a filosofia de Aristóteles nesse ponto e entendeu que um milagre era necessário para transcender a relação natural entre substância e acidentes.

Forma e matéria

A teoria da forma de Aristóteles constitui seu distanciamento mais significativo de Platão. Aristóteles não estava satisfeito com a síntese que Platão fez de Heráclito e Parmênides, de ser e vir a ser. Na tentativa de explicar tanto ser quanto vir a ser, tanto permanência quanto mudança, Platão postulara dois mundos diferentes — um das idéias e outro dos receptáculos. O resultado foi uma filosofia essencialmente dualista. A paixão de Aristóteles pela unidade levou-o a romper com Platão e a construir sua própria teoria metafísica.

Para Aristóteles, toda substância é uma combinação de forma *e* matéria. Jamais encontramos forma sem matéria ou matéria sem forma. Formas ou idéias não têm existência independente da matéria. Não existe um mundo ideal onde existem formas ou idéias em si e por si.

Aristóteles não está dizendo que a forma ou idéia não é real. Os universais não são meras categorias fornecidas pela mente, ou noções ou nomes *(nomina)* subjetivos. As formas são reais, e elas existem nas próprias entidades individuais. A forma humana existe realmente em todo ser humano. A forma de elefante existe em cada elefante.

Aristóteles explica que a forma de uma coisa — o que ele chama de sua "enteléquia" — determina sua materialidade particular. As pessoas apresentam os atributos da humanidade porque contêm a forma, a enteléquia, da humanidade. A enteléquia é uma força ou princípio teleológico que rege o processo de uma coisa vir a ser o que vem a ser. Bolotas não crescem em elefantes porque elas contêm a enteléquia do carvalho, não do elefante.

O contexto de vir a ser é o contexto da mudança. Toda mudança representa um tipo de movimento. O que muda move-se de uma coisa para outra. Isso não exige necessariamente uma mudança de lugar. Por exemplo, os processos de geração e decadência são tipos de mudança ou movimento. Do mesmo modo, o processo de envelhecimento é um tipo de mudança ou movimento. Para alguma coisa mudar de um lugar para outro ou de um estado para outro, algo tem de causar a ocorrência dessa mudança. O processo de vir a ser exige uma causa.

As quatro causas

Aristóteles propôs quatro tipos diferentes de causas que produzem mudanças nas coisas. São elas: 1) a causa formal, que determina *o que* uma coisa é; 2) a causa material, *da qual* uma coisa é feita; 3) a causa eficiente, *por meio da qual* uma coisa é feita; e 4) a causa final, *para o que* uma coisa é feita, ou seu propósito.

Por exemplo: o que causa a confecção de uma estátua? Sua causa formal é a idéia ou plano de um artista. Sua causa material é o bloco de mármore do qual ela é esculpida. Sua causa eficiente é o escultor que cria a estátua no mármore. E sua causa final é, muito provavelmente, decorar a casa ou o jardim de alguém.

A mudança não ocorre pela combinação da matéria sem forma com a forma sem matéria. Antes, as mudanças são sempre operadas em coisas que já têm uma combinação de forma e matéria, que são transformadas em algo novo ou diferente. O pintor não cria uma obra prima *ex nihilo*. Ele

Tabela 3.1
As quatro causas

	Definição	**Ilustração**
Causa formal	Aquilo que determina o que algo é	Idéia ou plano de um escultor para uma escultura
Causa material	Aquilo *do qual* algo é feito	Bloco de mármore
Causa eficiente	Aquilo *pelo qual* algo é feito	Escultor
Causa final	Aquilo *para o qual* algo é feito; seu propósito	Decoração de uma casa ou jardim

distribui pigmentos sobre uma tela que já existe e espalha a tinta para criar um quadro.

A dinâmica da mudança, para Aristóteles, está ligada às idéias de *potencialidade* e *atualidade*. Um carvalho começa de uma bolota. A bolota não é um carvalho, mas tem o potencial de vir a ser um carvalho. O potencial é concretizado quando ela se torna um carvalho. Contudo, nada tem potencialidade sem antes ter atualidade. Atualidade vem antes, e é uma condição necessária para a potencialidade. Não pode haver potencialidade pura ou absoluta. Uma "coisa" dessas seria potencialmente qualquer coisa ou potencialmente tudo, mas na atualidade não seria nada.

De acordo com Aristóteles, porém, pode haver algo (e de fato é indispensável que haja algo) que seja atualidade pura ou absoluta. Esse é o "deus" de Aristóteles, ou sua noção do ser puro. Um ser de atualidade pura e absoluta não tem potencial irrealizado. Não está aberto a mudança, crescimento ou mutação. Um ser sem potencialidade e com atualidade pura, por não ter mudança, não pode ter nenhum tipo de movimento. Esse conceito gerou a idéia de Aristóteles do "motor não movido".

O motor não movido

A causa fundamental do movimento, segundo Aristóteles, tem de estar arraigada no ser puro ou na atualidade pura. Ela tem de ser eterna, imaterial e imutável. O motor não movido não é simplesmente o primeiro em uma série de motores ou causas. Aristóteles pensava que, se o motor não movido fosse apenas o primeiro motor, isso exigiria que alguém o tivesse movido. De modo semelhante, se o motor não movido fosse a primeira causa, isso exigiria que alguém o tivesse causado.

Aristóteles compreendeu que, para fugir do atoleiro ilógico do regresso infinito, a causa última do movimento tem de ser uma causa não causada ou um motor não movido. A atualidade tem de *preceder* a potencialidade, assim como o ser tem de preceder o vir a ser. Portanto, ser precede vir a ser, por necessidade lógica. Isso fornece a raiz clássica para a noção de que "Deus" é um ser logicamente necessário, um *ens necessarium*. Mais tarde, a teologia filosófica haveria de acrescentar que Deus é necessário não apenas em termos lógicos, mas também ontológicos. Ou seja, o ser puro tem o poder de ser em si mesmo. Ele é auto-existente e não pode *não* ser.

O "deus" de Aristóteles não ascendeu ao nível do Deus judeu-cristão. Ele permaneceu uma força impessoal. Aristóteles não tinha uma doutrina da criação. Para ele, o motor não movido é a forma última da matéria eterna, que move o mundo não pela força, mas pela atração, do mesmo modo como a luz atrai as mariposas. Esse poder de atração, portanto, também se torna a causa eficiente que "move" as coisas nesse mundo. E o motor não movido é a causa *final* que dirige todas as coisas para o seu fim apropriado, seu propósito teleológico fundamental. É o pensamento básico que não contempla o mundo nem fala de uma providência inteligente. É pensamento puro pensando a si mesmo.

A noção que Aristóteles tinha de Deus influenciou mais tarde o pensamento de Tomás de Aquino, mas seria um erro imaginar uma identificação entre o deus de Aristóteles e o Deus de Tomás de Aquino.

Will Durant comparou certa vez o motor não movido de Aristóteles com o rei da Inglaterra. O deus de Aristóteles, disse Durant, é como "um rei que não faz nada", que "reina, mas [...] não governa".[2]

Notas

1. Aristóteles, *The nicomachean ethics*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1998 (em português, *Ética a Nicômaco)*.
2. Will Durant, *The story of philosophy: the lives and opinions of the greater philosophers*. Nova Iorque, Simon and Schuster, 1926, p. 82. Como apoio, Durant cita as seguintes passagens das obras de Aristóteles: *Metafísica*, 12.8; *Ética a Nicômaco*, 10.8.

4

Agostinho
O doutor da graça

Se a civilização ocidental foi "salva" da desintegração na barbárie por Sócrates, Platão e Aristóteles, pode-se dizer que a chegada do cristianismo e a filosofia cristã tiveram um efeito salutar semelhante.

A época dos anos dourados da Grécia começou a declinar após a morte de Aristóteles, e não demorou a se deteriorar com os movimentos filosóficos posteriores. Assim como o impasse metafísico entre Heráclito e Parmênides gerou uma era de críticas e sofismas, o impasse entre Platão e Aristóteles levou a uma nova onda de ceticismo filosófico.

As únicas duas escolas filosóficas mencionadas pelo nome no Novo Testamento são a dos estóicos e a dos epicureus, que o apóstolo Paulo encontrou no areópago em Atenas (At 17.18). Eram duas escolas rivais fundadas mais ou menos na mesma época, por volta de 300 a.C. O estoicismo foi fundado por Zenão de Cítio e o epicurismo por Epicuro.

Apesar de as duas escolas tentarem fugir do crescente ceticismo que seguiu o rastro de Aristóteles, elas claramente se distanciaram, em termos de enfoque e ênfase, da busca metafísica da realidade fundamental.

Os estóicos

Os estóicos desenvolveram uma cosmologia de materialismo. Deram ênfase à idéia de Heráclito do fogo seminal que determina todas as coisas, o *logos spermatikos*. Esse *logos* universal produz sementes ou "faíscas", os *logoi spermatikoi*, em todas as coisas, de modo que cada pessoa tem em si uma faísca do divino.

A preocupação central do estoicismo foi a filosofia moral. A virtude é encontrada na reação da pessoa ao determinismo materialista. O ser humano não pode determinar seu próprio destino. Ele não tem controle sobre o que lhe acontece. Sua liberdade é restrita à sua reação ou atitude interior ao que lhe sobrevém. O objetivo da vida virtuosa é a *ataraxia* filosófica, objetivo esse que os estóicos compartilhavam com os epicureus.

O que é ataraxia? A palavra é raramente ouvida em português, a não ser talvez como nome de tranqüilizante. A palavra grega pode ser traduzida mais ou menos como "paz interior" ou "tranqüilidade da alma". Tanto estóicos quanto epicureus buscavam a ataraxia, mas eles divergiam radicalmente sobre a forma de alcançá-la.

Os estóicos buscavam a ataraxia pela prática da "imperturbabilidade", a aceitação do destino pessoal com serenidade e coragem. Sua música-tema poderia ter sido: "Que será, será". A pessoa sábia encontra virtude na força de vontade. O segredo de uma vida boa e feliz é saber o que está sob o nosso controle e o que não está. Sócrates era um modelo heróico para os estóicos, em virtude da serenidade com que enfrentou sua execução. Mais tarde, Epicteto disse: "Não posso escapar à morte, mas será que não posso escapar ao medo dela?".[1]

As idéias dos antigos estóicos constituem o que hoje descrevemos como uma atitude estóica em relação à vida, a filosofia da "cabeça erguida", pela qual nada jamais nos abala ou nos faz perder as esperanças. Naquele que aperfeiçoou a prática da imperturbabilidade, a alma permanece em estado de felicidade tranqüila.

Os epicureus

Os epicureus, por sua vez, rejeitavam o determinismo materialista e afirmavam um âmbito muito mais amplo da liberdade humana. Eles eram hostis à religião, porque acreditavam que ela gera um temor supersticioso e debilitante. Entendiam que a filosofia liberta de um modo humano as pessoas da sua escravidão à religião.

Os epicureus buscavam a ataraxia pelo que eu chamo de "hedonismo refinado", em contraste com formas rudes ou grosseiras de hedonismo. O hedonismo refinado define o bem como obtenção de prazer e ausência de sofrimento.

Os antigos cireneus eram um exemplo de hedonismo grosseiro. Eles eram glutões, buscando o prazer físico no grau máximo. A idéia cirenaica foi mostrada por filmes de Hollywood que retrataram antigas orgias e festas em que as pessoas se enchiam de comida e bebida, para depois provocar o vômito com um dedo na garganta e empanturrar-se de novo. Os cireneus saciavam-se com comida, bebida e sexo, buscando atender a todos os desejos e satisfazer a qualquer apetite físico.

Diferente dos cireneus, os epicureus buscavam um gozo refinado e sofisticado do prazer, portando-se com moderação. Não seguiam a fórmula simplista "comamos e bebamos, pois amanhã morreremos". Eles entendiam que há diferentes tipos de prazer: há os prazeres da mente, além dos prazeres do corpo. Alguns prazeres são intensos, mas de curta duração. A preocupação com o prazer intenso e apenas físico leva inevitavelmente a duas coisas que se quer evitar: infelicidade e sofrimento. O objetivo dos epicureus não era a embriaguez que leva inevitavelmente a uma ressaca, mas a ausência de dores no corpo e a presença de paz interior, a ataraxia.

Os epicureus procuravam escapar do "paradoxo hedonista": a busca do prazer acaba apenas em frustração (quando o objetivo não é alcançado) ou em tédio (quando se atinge o objetivo). Tanto frustração quanto tédio são tipos de sofrimento que são a antítese do prazer. Por isso, os epicureus buscavam não o prazer *máximo*, mas o prazer *ótimo*. Eles concluíram que a dieta de

pão e água de um sábio tem mais chances de lhe trazer felicidade do que a comida excelente de um glutão.

Os céticos

O reavivamento do ceticismo depois de Aristóteles pode ser vinculado a Pirro e Arcesilau, que fundaram duas escolas, o pirronismo e o ceticismo acadêmico respectivamente.

Os céticos lançaram dúvidas sobre a obra tanto de Platão como de Aristóteles. Arcesilau, que se tornou o diretor da Academia de Platão no terceiro século a.C., rejeitou a filosofia metafísica de Platão. Ele negou que a verdade possa ser descoberta com certeza e criou em lugar disso a filosofia da probabilidade.

O ceticismo foi codificado por Sexto Empírico por volta de 200 a.C. Ele afirmou que, para cada proposição filosófica, uma proposição contrária de igual peso e força pode ser levantada (antecipando até certo ponto as "antinomias" de Immanuel Kant na época moderna). Os céticos não abandonaram a busca da verdade. Na verdade, perseguiam-na com empenho. Sua tendência, no entanto, era abster-se de qualquer conclusão. Eles refletiam a descrição bíblica dos que estão sempre buscando a verdade sem jamais alcançá-la (2Tm 3.7). Preferiam não chegar a conclusões firmes, na convicção de que a busca da verdade não pode ir tão longe. Tomavam o cuidado especial de não tirar conclusões das percepções dos sentidos, porque estes são facilmente enganados. Igualmente lançavam dúvidas sobre axiomas morais, preferindo suspender o julgamento de questões éticas. O dogma era o inimigo deles.

O ceticismo inicialmente influenciou a busca da verdade empreendida por Agostinho, porém houve duas outras forças importantes que alteraram o ambiente intelectual dos séculos que o precederam. A primeira, é claro, foi a chegada do cristianismo. A igreja antiga virou o mundo de pernas para o ar, e num período de tempo impressionantemente curto o cristianismo suplantou a filosofia grega como a cosmovisão dominante. Os gregos, todavia, não se renderam sem luta. O neoplatonismo,

a segunda força importante, tomou forma e representou um enorme desafio ao cristianismo.

Os neoplatônicos

Plotino (204-270 d.C.) era do Egito, onde conheceu as teorias dos antigos gregos, bem como ao judaísmo helenista e ao cristianismo. Ele mudou-se para Roma aos quarenta anos de idade e procurou conscientemente desenvolver uma filosofia que servisse de alternativa ao cristianismo. Sua intenção era reavivar o platonismo, mas modificando-o para tratar da principal questão levantada pelo pensamento cristão: a salvação. Sua filosofia foi eclética e sincrética, emprestando elementos de vários filósofos. Ele rejeitou o materialismo dos estóicos e dos epicureus, o esquema de forma e matéria de Aristóteles e a doutrina judeu-cristã da criação.

Deus está no centro do neoplatonismo, que Plotino chamou de "o Uno". Em última análise, diz Plotino, toda realidade flui ou emana do Uno. O Uno, porém, não cria, porque isso o ligaria a um ato de mudança. Em vez disso, o mundo emana necessariamente do Uno, de modo análogo aos raios do sol que emanam do seu núcleo. A realidade é estruturada em camadas ou modos que emanam do Uno. Quanto mais longe a realidade fica do cerne do Uno, mais material ela se torna.

Plotino é muitas vezes considerado um tipo de panteísta, já que crê que toda realidade, no fundo, é um modo do Uno. Mas ele insiste em certa forma de transcendência do Uno, que é mais elevado como ser puro do que os modos de ser que lhe são subordinados. O primeiro nível de emanação é o nível da *nous* ou mente, que é eterna e fora do tempo. Aí está o mundo das idéias de Platão. Da *nous* origina-se o mundo da alma, e deste deriva o da matéria, o mais baixo de todos.

O Uno em si é inefável. Ele não pode ser captado pela razão nem percebido pelos sentidos. É conhecido somente pela intuição ou percepção mística. Nenhum atributo positivo lhe pode ser creditado; ele pode ser descrito apenas "por meio da negação", ou pela *via negationes*. Ou seja, podemos dizer sobre Deus somente o que ele não é.

Tabela 4.1
Os sucessores de Aristóteles

	Nascimento—morte (aprox.)	Local de nascimento	Domicílio	Filosofia	Obra principal
Zenão	334-262 a.C.	Cítio, Chipre	Atenas	Estoicismo	*A república*
Epicuro	341-271 a.C.	Samos	Atenas	Epicurismo	*Da natureza*
Pirro	365-275 a.C.		Élide, Grécia	Pirronismo	
Arcesilau	316-240 a.C.	Pitane, Ásia Menor	Atenas	Ceticismo acadêmico	
Sexto Empírico	Final do séc. III e início do séc. II a.C.			Ceticismo	*Esboços pirrônicos*
Plotino	204-270 d.C.		Roma	Neoplatonismo	*Enéadas*

Esse método de negação funciona até certo ponto na teologia cristã. Apesar de o cristianismo também ter um "meio de afirmação", ele emprega a via da negação quando descreve Deus como infinito (não finito), imutável (não mutável), incriado (não criado), e assim por diante.

O doutor da graça

Traçamos um rápido panorama dos movimentos mais importantes da filosofia entre a época de Aristóteles e a de Agostinho, a fim compreender melhor as questões de peso com que Agostinho teve de lidar.

Agostinho nasceu em 354 d.C. na cidade de Tagaste, na Numídia (atual Argélia). Seu pai era pagão, e sua mãe, Mônica, uma cristã devota. Agostinho morreu em 430 d.C., depois de distinguir-se como o supremo "doutor da graça". Ele foi o maior filósofo-teólogo cristão do primeiro milênio e talvez de toda a era cristã.

Agostinho quando jovem manifestou um anseio extraordinário por conhecimento. Depois de ter lido Cícero com a idade de dezenove anos, Agostinho consagrou sua vida à busca da verdade. Passou por diferentes períodos de crescimento e revolta. A princípio rejeitou o cristianismo e adotou a filosofia dualista do maniqueísmo. Mais tarde abraçou o ceticismo e depois passou por um período de neoplatonismo. Em 386 experimentou a conversão ao cristianismo. Dez anos depois da sua conversão já era bispo, função que manteve até a sua morte. Sua obra foi volumosa, e nela destacam-se as *Confissões* e *A cidade de Deus*.[2] Ele defendeu a ortodoxia cristã em embates teológicos terríveis com hereges, nas controvérsias donatista e pelagiana.

Diz-se que Agostinho conseguiu fazer uma síntese filosófica entre platonismo e cristianismo, porém sua obra não evidencia um sistema como tal. Suas reflexões sobre as áreas fundamentais da epistemologia, da criação, do problema do mal e da natureza do livre-arbítrio são de importância permanente. Ele influenciou o desenvolvimento da doutrina da igreja, da doutrina da Trindade e da doutrina da graça na salvação.

Agostinho combateu todas as formas antigas de ceticismo, procurando estabelecer um fundamento para a verdade. Ele buscou a verdade na mente ou na alma, tornando-se o pai da introspecção psicológica. Buscou uma verdade que não fosse apenas provável, mas eterna, imutável e independente. Ele tinha noção das limitações do conhecimento sensorial e da propensão dos sentidos de nos iludir, que ele ilustrou pelo exemplo do remo: da perspectiva do olho, um remo na água está quebrado, quando na verdade continua reto.

Agostinho procurou áreas de certeza e descobriu-as no campo do racional e do matemático, bem como na autoconsciência. No ato de autoconsciência, a realidade objetiva da mente é conhecida imediatamente com certeza. Muito antes de René Descartes ter formulado sua famosa máxima: *Cogito, ergo sum* ("Penso, logo existo"), Agostinho já formulara o argumento. Ele combateu o medo de errar dos céticos acadêmicos e seu probabilismo dizendo: "Erro, logo existo." Ele dizia que uma pessoa que não existe não pode errar. Por isso, se

alguém erra, não pode fazê-lo sem antes existir. Assim, até os erros servem de evidência da existência.

Agostinho também afirmou que a lei da não-contradição não pode ser questionada, pois tem de ser considerada e usada em cada esforço de negá-la. Portanto, negar a lei da não-contradição ou "contradizê-la" é, de fato, o mesmo que afirmá-la.

Agostinho via a matemática como fonte de verdade objetiva e indubitável. Como a lógica, a matemática não depende de dados sensoriais para estabelecer sua verdade. Dois mais três não apenas são cinco, mas também dois mais três serão sempre cinco, em qualquer condição.

Verdade e revelação

A noção da revelação divina era central na epistemologia, ou teoria do conhecimento, de Agostinho. Ele entendia que a revelação é a condição necessária para todo conhecimento. Assim como Platão argumentara que, para escapar das sombras no muro da caverna, o prisioneiro precisa ver as coisas à luz do dia, Agostinho argumentava que a luz da revelação divina é necessária ao conhecimento.

A metáfora da luz é esclarecedora. Em nosso presente estado terreno estamos dotados da capacidade de ver. Temos olhos, nervos óticos, etc. — todo o equipamento necessário para ver. Mas o homem com a visão mais arguta do mundo não poderá ver nada se estiver trancado em um quarto totalmente escuro. Assim, do mesmo modo como uma fonte externa de luz é necessária para ver, a revelação externa de Deus é necessária para conhecer.

Quando Agostinho fala de revelação, não está falando apenas da revelação bíblica. Ele também está preocupado com a revelação "geral" ou "natural". Além de todas as verdades encontradas na Bíblia dependerem da revelação de Deus, toda a verdade, incluindo a verdade científica, depende da revelação divina. É por isso que Agostinho incentivava os alunos a aprender o máximo que pudessem sobre o maior número de temas possível. Para ele, toda verdade é verdade de Deus, e quando alguém encontra a verdade, encontra Deus, de quem ela é.

Mesmo no ato de autopercepção ou consciência, cada pessoa está imediatamente ciente de Deus. Quando tomo ciência de mim mesmo, fico ao mesmo tempo ciente da minha finitude e de Deus que me fez. Para Agostinho, o conhecimento de si mesmo e o conhecimento de Deus são os objetivos gêmeos da filosofia. Como João Calvino, discípulo de Agostinho, observou mais tarde, há uma relação de dependência mútua, simbiótica, entre o conhecimento de Deus e o conhecimento de si mesmo. Não posso conhecer a Deus sem antes estar ciente de mim mesmo no pensamento, porém não posso me conhecer realmente a não ser no relacionamento com Deus.

Agostinho formulou também a premissa que Calvino mais tarde chamaria de *sensus divinitatis*, o conhecimento imediato de Deus inato à alma humana. Todas as pessoas sabem que Deus existe, apesar de nem todas as pessoas acederem que o conhecem. Seu pecado primordial é a recusa em honrar a Deus como Deus, recusando-se a reconhecer o que sabem ser verdade. O desprezo das pessoas em relação à existência de Deus é intencional e por isso pecaminoso.

Conhecimento e fé

A fé, segundo Agostinho, é um ingrediente essencial do conhecimento. Agostinho não restringe sua noção de fé ao que nós tipicamente identificamos como fé religiosa. A fé também abrange uma convicção provisória das coisas antes de podermos validá-las pela demonstração. Ele adotou o famoso lema: *Credo ut intelligam* ("Creio a fim de entender").

Nesse sentido, a fé antecede à razão. Todo conhecimento começa na fé. Quando crianças, aceitamos pela fé o que nos é ensinado. Cremos em nossos pais e professores até podermos verificar por nós mesmos o que eles dizem. Podemos duvidar da advertência dos nossos pais de que o fogão é quente, mas é só tocá-lo para comprovar sua veracidade.

Começamos aprendendo por meio de confiança ou fé provisória. Nesse ponto Agostinho toma o cuidado de observar a diferença entre fé e credulidade. Apesar de a fé anteceder a razão

num sentido, em outro dá-se o inverso. Não posso crer em algo manifestamente irracional. O conhecimento, para ser aceito, tem de ser inteligível. Isso não exclui o campo do mistério, mas há uma grande diferença entre mistério e contradição.

Posso não conseguir sondar as profundezas do mistério da gravidade ou do movimento, mas não é absurdo crer que gravidade e movimento são reais. Do mesmo modo, posso não ter uma compreensão abrangente do mistério da Trindade, mas o conceito da Trindade não é contraditório nem irracional. Creio na verdade da Trindade porque estou convicto de que ela foi revelada por Deus, com o que eu, em bases sadias e sóbrias, concordo com fé implícita *(fides implicitum)*. Se, por exemplo, eu sei que Deus existe, é onisciente e totalmente justo, seria tolo duvidar do que ele revela claramente.

Para Agostinho, a fé não é cega nem arbitrária, como a credulidade. Ser crédulo significa crer no absurdo e irracional — crer sem boas razões. A fé correta, para Agostinho, é sempre fé razoável. A revelação transmite informações que não se podem obter pela razão, sem ajuda, mas jamais informações opostas às leis da razão.

Criação

Em contraste com a filosofia grega, Agostinho defendeu com firmeza o conceito bíblico de criação. Disse ele que Deus criou de modo voluntário e proposital. A criação não é uma necessidade (como no pensamento grego), e o mundo material não é eterno. O universo teve um começo. Houve um "tempo" em que o universo não existia. Pus *tempo* entre aspas porque ele é um corolário de espaço e matéria. Quando alguns céticos lhe perguntaram o que Deus estava fazendo antes de ter criado o mundo, Agostinho respondeu: "Estava criando o inferno para as almas curiosas"!

Conforme Agostinho, Deus criou todas as coisas *ex nihilo*, "do nada". Agostinho não estava violando a máxima *Ex nihilo, nihil fit* ("Nada vem do nada"). Ele não argumentou que antes não havia nada e de repente havia algo. Essa noção de autocriação é irracional, e apenas os incrédulos a afirmam. Para algo criar

a si mesmo, tem de existir antes de ter existido, o que é uma violação evidente da lei da não-contradição, já que a coisa tem de *ser* e *não ser* ao mesmo tempo e na mesma relação. Antes de criar o mundo, o Deus eterno existia, portanto, criação *ex nihilo* não quer dizer criação *por* meio de nada. Usando a idéia de causalidade de Aristóteles, podemos dizer que o universo tinha uma causa formal, final e eficiente, mas não uma causa *material*.

Como Deus é bom, tudo o que ele originalmente criou era bom. O que é material não é, como no platonismo, inerentemente mau. Todavia, apesar de o universo, incluindo o ser humano, ter sido criado por Deus, ele não foi feito *imutavelmente* bom. O mundo presente é caído.

O problema do mal

Ao lidar com o problema do mal, Agostinho procurou definir o mal em termos puramente de negação. O mal é falta, privação *(privatio)* ou negação *(negatio)* do bem. Só o que primeiramente foi bom pode se tornar mau. O mal é definido em sua relação com o conceito anterior do bem. O mal depende do bem para sua definição. Falamos do mal em termos de *in*justiça, *i*moralidade e *i*legalidade. O Anticristo depende de Cristo até para a sua identidade. Assim como um parasita depende do seu hospedeiro para existir, a existência do mal depende do bem. Tudo o que participa do ser, enquanto existe, é bom. Não ser é mau. Se algo fosse pura ou totalmente mau, não poderia existir. O mal não é uma substância ou coisa. É falta ou privação do bem.

Nesse nível Agostinho parece estar definindo o mal em termos puramente ontológicos. Se fosse mesmo esse o caso, Agostinho teria de dizer que o mal é uma conseqüência necessária da finitude. Deus não pode criar uma coisa ontologicamente "perfeita". Com isso, estaria criando outro Deus. Nem Deus pode criar outro Deus, porque o segundo Deus seria, por definição, uma criatura.

Para evitar a necessidade ontológica do mal, Agostinho se voltou para o livre-arbítrio. Deus criou o ser humano com uma

vontade livre *(liberum arbitrium)*, na qual ele também tinha liberdade *(libertas)* perfeita. O ser humano tinha a capacidade de escolher o que quisesse. Tinha a possibilidade de pecar *(posse peccare)* e de não pecar *(posse non peccare)*. Ele escolheu livremente pecar, atendendo à sua concupiscência (a inclinação que pende para o pecado, mas não é pecado).

Como resultado do primeiro pecado, o ser humano perdeu sua liberdade, mas não seu livre-arbítrio. A título de punição divina, ele foi lançado em um estado corrompido conhecido como pecado original, perdendo a capacidade de buscar por si mesmo as coisas de Deus. Isso resultou na dependência absoluta do ser humano de uma obra de graça divina em sua alma, para poder caminhar em direção a Deus. O ser humano caído está escravizado ao pecado. Ele ainda tem a capacidade de escolher, uma vontade livre de coerção, mas agora está livre apenas para pecar, porque seus desejos se inclinam para o pecado e o desviam de Deus. Agora, *posse non peccare*, "a capacidade de não pecar", se perdeu, e em seu lugar está *non posse non peccare*, "a *in*capacidade de não pecar". Com essa definição Agostinho combateu o herege Pelágio, que negava o pecado original. Pelágio afirmava que

Tabela 4.2
A humanidade criada e decaída

	A humanidade criada	**A humanidade decaída**	**Termo latino**
Livre-arbítrio	sim	sim	*liberum arbitrium*
Liberdade	sim	não	*libertas*
A capacidade de pecar	sim	sim	*posse peccare*
A capacidade de não pecar	sim	não	*posse non peccare*
A *in*capacidade de não pecar	não	sim	*non posse non peccare*

o pecado de Adão afetara apenas Adão, e que todas as pessoas têm a possibilidade de viver de modo perfeito.

Agostinho é até hoje um santo da Igreja Católica Romana, mas os líderes da doutrina protestante, Martinho Lutero e João Calvino, também o consideravam seu principal mentor teológico.

Notas

1. Samuel STUMPF, *Socrates to Sartre: a history of philosophy*. Nova Iorque, McGraw-Hill, 1966, p. 121.
2. AGOSTINHO, *Confessions*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1998; *The city of God*. Nova Iorque, Penguin, 1984 (ambos em português, *Confissões*, 1997, e *A Cidade de Deus*, 1989).

5

Tomás de Aquino
O doutor angelical

O auge da honra de um intelectual é atingido quando ele se torna conhecido apenas pelo seu segundo nome. Títulos como doutor ou professor são desprezados, e geralmente o primeiro nome é deixado de lado. Não precisamos saber que o prenome de Descartes era René ou que o de Hume era David. No caso de Tomás de Aquino, porém, tudo isso muda. No círculo da filosofia, para referir-se a esse estudioso extraordinário, basta citar seu primeiro nome, Tomás. Até seu pensamento é muitas vezes chamado simplesmente tomismo.

A Igreja Católica não apenas canonizou Tomás, mas também lhe conferiu o título honorífico de "doutor angelical". O doutor angelical foi um gigante no mundo intelectual, e sua obra continua sendo estudada em todas as universidades, sacras e seculares. Os grandes teólogos da história têm estilos e dons diferentes. Contudo, considerando o seu peso intelectual, duvido de que alguém tenha chegado ao nível de Tomás de Aquino, exceto talvez o teólogo puritano Jonathan Edwards.

Tomás de Aquino nasceu em 1225 perto de Nápoles, na Itália. Seu pai, conde de Aquino, era um aristocrata. Com a idade de cinco anos Tomás ingressou na abadia do monte Cassino, onde estudou até matricular-se na universidade de Nápoles, aos catorze. Enquanto esteve ali, entrou para a ordem dominicana, formada por um grupo de monges que se dedicava ao ensino. De Nápoles, Tomás mudou-se para a universidade de

Paris, quando tinha dezoito anos. Na época, o teólogo mais aplaudido do mundo era Alberto, o Grande (Alberto Magno). Alberto era conhecido como "o professor universal". Assim como Platão teve o seu Sócrates, e Aristóteles, o seu Platão, Tomás desfrutou o benefício de ter Alberto por tutor.

Durante o tempo que estudou com Alberto, Tomás foi ridicularizado e provocado por seus colegas. Chamavam-no de "o boi parvo de Aquino", levando Alberto a dizer que um dia esse boi parvo deixaria o mundo perplexo. Certa ocasião, um colega olhou para fora da janela e exclamou: "Olhe, Tomás, uma vaca voando!" Tomás levantou-se da cadeira e foi até a janela para ver. Seus colegas caíram na gargalhada diante de tanta ingenuidade. Tomás se voltou e disse: "Prefiro crer que vacas podem voar a pensar que um dos meus irmãos mentiria para mim".

O boi parvo de Aquino desenvolveu-se até se tornar a maior força da filosofia e da teologia escolástica. Samuel Stumpf se refere ao período escolástico como o auge da filosofia medieval. Nos tempos modernos, *escolástica* tornou-se um termo pejorativo. Vivemos numa época que talvez seja a mais antiintelectual da história cristã. Dizemos que somos a favor da tecnologia e da educação, mas diminuímos o papel da mente ou intelecto, especialmente no âmbito religioso. Os pensadores escolásticos nos parecem secos, áridos. Parece que lhes falta criatividade, e desfazemos do seu raciocínio abstrato como um debate incoerente sobre quantos anjos conseguem dançar sobre a cabeça de um alfinete. (Um fundamentalista não se preocuparia com questões como essa, porque tem certeza absoluta de que anjos não dançam!)

A filosofia escolástica procurou criar um sistema de pensamento coerente e abrangente. Os escolásticos se tornaram especialistas no pensamento sistêmico. Não estavam muito preocupados com vinhetas de pensamento ou com novas idéias. Antes, procuravam codificar o pensamento tradicional num sistema coerente (o sentimento "anti-sistema" encontrado na moderna filosofia existencial fez com que muita gente tivesse preconceitos sobre essa maneira de estudar a verdade).

Os filósofos escolásticos firmaram-se com firmeza sobre uma lógica rigorosa, enfatizando a arte do raciocínio dedutivo.

Tabela 5.1
Quatro homens que mudaram o mundo

	Anos de nasc.-morte	Local de nascimento	Domicílio	Mentor	Posto
Platão	428-348 a.C.	Grécia	Atenas	Sócrates	Fundador da Academia
Aristóteles	384-322 a.C.	Trácia, na Macedônia	Atenas	Platão	Diretor do Liceu
Agostinho	354-430 d.C.	Tagaste, na Numídia	Hipona, na Numídia	Ambrósio de Milão	Bispo de Hipona
Tomás de Aquino	1225-1274 d.C.	Aquino, na Itália	Paris	Alberto, o Grande	Professor

Para expressar suas idéias, preferiam o método da disputa. Qualquer pessoa que tenha lido a fundo as obras de Tomás de Aquino fica impressionado com a ausência quase absoluta de notas de rodapé e a força impressionante na defesa de uma tese apenas com argumentos vigorosos. Nessa tradição, Tomás emergiu como o mestre sem rivais.

Talvez nenhum outro pensador católico tenha sido mais difamado, mal interpretado e mal compreendido por críticos protestantes, em especial os evangélicos, do que Tomás de Aquino. É amplamente aceito que o erro mais destacado de Tomás foi separar natureza e graça. Essa acusação é uma bobagem completa; nada poderia estar mais longe da verdade. Quem acusa Tomás de separar a natureza da graça não entendeu o principal de toda a sua filosofia, particularmente com respeito à sua monumental defesa da fé cristã.

Natureza e graça

É claro que Tomás de Aquino faz uma forte distinção entre natureza e graça. O que precisa ser dito a esta altura, porém, é que uma das distinções filosóficas mais importantes é a que existe entre distinção e separação. Por exemplo, na teologia

fazemos distinção entre as naturezas humana e divina de Cristo, ao mesmo tempo em que constatamos que as duas naturezas existem em unidade perfeita e que separá-las equivale a cometer a heresia nestoriana. Talvez ilustrando melhor esse ponto, digo que não lhe causo nenhum mal se faço *distinção* entre o seu corpo e sua alma. Se, porém, eu *separar* seu corpo da sua alma, terei cometido assassinato.

A distinção que Tomás fez entre natureza e graça não tinha o propósito de separá-las, mas de demonstrar sua unidade e relação fundamental. Foi exatamente contra a idéia de separálas que Tomás se opôs tanto. Ele estava bem ciente da ameaça cada vez maior que o islamismo representava para o cristianismo. Os filósofos muçulmanos já haviam experimentado sua renascença com a redescoberta do pensamento grego clássico. Os principais pensadores, como Averróis, já haviam sintetizado a teologia muçulmana e a filosofia de Aristóteles. Sua obra era conhecida como "aristotelismo integral", por terem integrado Aristóteles com o islamismo.

Esses filósofos muçulmanos elaboraram a teoria da "dupla verdade", argumentando que aquilo que é verdadeiro na fé pode ser falso na razão, o que é verdadeiro na filosofia pode ser falso na teologia, o que é verdadeiro na religião pode ser falso na ciência, e vice-versa. Essa esquizofrenia intelectual separa radicalmente natureza de graça. Seria o equivalente de um cristão moderno que diz que, da perspectiva da fé (graça), o ser humano foi criado por Deus à sua imagem e com um propósito, um ser com dignidade, porque esta lhe foi conferida por Deus; mas que, da perspectiva da razão (natureza), o ser humano é um acidente cósmico, um germe adulto que saiu do limo primevo e tem por destino a aniquilação, um ser sem dignidade alguma. Esse crente confuso afirma a macroevolução de segunda a sábado, mas no domingo adora o Deus da criação.

Tomás de Aquino recebe o crédito de ter conseguido a "síntese clássica" entre filosofia e teologia. Recordamos a idéia de que, na universidade medieval, a teologia era a rainha das ciências, e a filosofia, sua criada. Considera-se que Tomás produziu uma síntese da filosofia aristotélica e da teologia cristã, de maneira semelhante à síntese da filosofia platônica

e da teologia cristã feita por Agostinho. Essa idéia sobre Tomás pode facilmente ser exagerada, porque ele fazia críticas severas a muitos elementos da filosofia aristotélica (principalmente os que eram incorporados ao aristotelismo integral). A diferença entre Agostinho e Tomás de Aquino também é muitas vezes exagerada. Uma leitura superficial da *Summa theologica*[1] de Tomás já revela que, em muitos aspectos, Tomás estava se apoiando em Agostinho.

Tomás acreditava que a filosofia e a teologia tinham papéis complementares na busca da verdade. A graça não destrói a natureza, mas a completa. Tomás via fronteiras claras entre as duas disciplinas, mas considerou ambas necessárias para a compreensão global da realidade.

Tomás cria na primazia da revelação divina. Ele não achava, como muitos têm dito, que a natureza funciona independentemente da revelação. Ele baseou sua chamada "teologia natural" na revelação natural. Assim como os teólogos protestantes distinguem entre revelação geral (ou natural) e especial (bíblica), Tomás fez distinção entre natureza e graça. No seu estudo de natureza e graça na *Summa theologica*, Tomás fundamenta seu pensamento na idéia do apóstolo Paulo sobre a revelação de Deus na natureza, expressa na sua Epístola aos Romanos. Nessa mesma parte, Tomás trabalha o ponto de que todo conhecimento, na natureza e na graça, depende da revelação de Deus. Ele cita a analogia de Agostinho sobre nossa dependência da luz para ver. Isso devia desfazer a idéia de que Tomás de Aquino considerava a teologia natural uma função da razão humana, sem precisar de ajuda. Todo conhecimento se apóia e depende da revelação de Deus. Essa revelação, todavia, não é encontrada exclusivamente na Bíblia, mas brilha também pelo cosmos.

Tomás afirmou que algumas verdades podem ser conhecidas apenas pelas Escrituras, que são o campo da teologia por excelência. Não se aprende o plano de Deus para a salvação estudando astronomia ou astrologia. Outras verdades, porém, são encontradas na natureza sem serem desvendadas nas Escrituras. Por exemplo, o sistema circulatório do corpo e os padrões de conduta dos fótons podem ser descobertos somente estu-

dando a natureza (Tomás não discutiria que essas descobertas são um atestado da graça de Deus, sem cuja providência benevolente elas não seriam conhecidas). Assim, filosofia (e ciência) e teologia abarcam duas esferas distintas de conhecimento. As duas dependem da revelação e são complementares, não antitéticas. Para Tomás, toda verdade vem de Deus, e toda verdade vem do alto.

O conceito de teologia natural de Tomás encontra sua maior oposição por parte dos fideístas (que afirmam que Deus pode ser conhecido tão-somente pela fé) em sua idéia dos "artigos mistos" *(articulus mixtus).* Essas são verdades que podem ser aprendidas a partir da natureza *ou* da graça — da filosofia e da ciência ou da Bíblia. Esse grupo de artigos mistos abrange o conhecimento da existência de Deus. Isso significa que a filosofia, fora da Bíblia, pode demonstrar racionalmente a existência de Deus. É claro que a Bíblia proporciona um conhecimento muito mais amplo e profundo do caráter de Deus, diz Tomás, mas sua existência real pode ser demonstrada sem o uso da Bíblia. Com respeito ao conhecimento de Deus, filosofia e teologia podem trabalhar lado a lado como parceiras.

As provas da existência de Deus

Afastando-se da prova ontológica da existência de Deus formulada anteriormente por Anselmo, que passa da idéia da existência de Deus para sua existência real, Tomás trabalha mais dentro de um cenário cosmológico, raciocinando a partir do cosmos de volta para Deus.

A *primeira prova* que Tomás apresenta é a do movimento. Ele começa com as evidências de movimento no mundo (apesar de Zenão). Apoiando-se fortemente em Aristóteles, Tomás argumenta que o que se move é movido por outra coisa (baseado no que chamamos de lei da inércia). Ele define movimento como a redução de algo da potencialidade à atualidade. Um objeto em repouso pode ter potencial de movimento, mas não se move enquanto até que esse potencial seja atualizado. No entanto, afirma ele, nada pode ser reduzido da potencialidade

Tabela 5.2
A fonte do conhecimento da verdade

Tipos de verdade	Verdade teológica	Verdade filosófica e científica	"Artigos mistos"
Esfera	Graça	Natureza	Graça ou natureza
Exemplo	Plano divino de salvação	Sistema circulatório humano	Existência de Deus
Fonte imediata	A Bíblia	O mundo natural	A Bíblia e o mundo natural
Fonte última	Deus, sua revelação especial	Deus, sua revelação geral	Deus, sua revelação especial ou geral

à atualidade exceto por algo que já está no estado de atualidade. Por exemplo: o fogo pode tornar um pedaço de madeira, que é apenas potencialmente quente, realmente quente. Nada pode ser ao mesmo tempo real e potencial. O que é realmente quente pode ser ao mesmo tempo potencialmente frio, mas não pode ser potencialmente quente enquanto está atualmente quente. Ele seria potencialmente mais quente do que realmente é, mas para ficar mais quente tem de ser movido para esse estado. E tudo o que é movido tem de sê-lo por uma atualidade anterior. Só que essa mudança não pode remeter ao infinito, porque nesse caso o movimento jamais começaria. Por isso, Tomás conclui, tem de haver um primeiro motor, e todo mundo entende que esse motor é Deus.

A *segunda prova* de Tomás de Aquino é a da causa eficiente. A lei da causalidade afirma que todo efeito precisa ter uma causa antecedente. Isso não é a mesma coisa que dizer que cada *coisa* precisa ter uma causa (como afirmam John Stuart Mill e Bertrand Russell). Se cada *coisa* precisa ter uma causa, isso exigiria que o próprio Deus tivesse uma causa. A lei da causalidade se refere apenas a efeitos e é uma extensão da lei da não-contradição. A lei é formalmente verdadeira, porque é verdadeira por definição. Um efeito é definido como aquilo que é pro-

duzido por uma causa. Um efeito não pode ser um efeito se não tiver uma causa. Do mesmo modo, uma causa (no sentido do termo) é, por definição, aquilo que produz um efeito. Uma causa não pode ser causa se não causar ou produzir algo. Um ser não causado (auto-existente) não viola nenhuma regra da razão; um efeito não causado, porém, é irracional e absurdo.

No esquema de Aristóteles, é a causa eficiente que produz o efeito. No caso da estátua, é o escultor. Sem o escultor não haverá estátua, porque não há nada para causá-la. Nenhum evento pode ser sua própria causa. Todo evento exige uma causa anterior. Toda mudança em alguma coisa é um evento. Toda causa anterior precisa ter sua própria causa (se o evento anterior é em si um efeito). Em algum lugar essa seqüência tem de terminar. É impossível regredir ao infinito, já que a idéia de um regresso infinito envolve a noção de um efeito sem causa, um absurdo de composição infinita.

A *terceira prova* da existência de Deus de Tomás de Aquino é a do ser necessário *(ens necessarium)*. Essa prova via de regra é considerada parte do argumento cosmológico, mas é mais correto chamá-lo de "ontológica", pois é um argumento a partir do ser. Na natureza encontramos coisas *contingentes*, que podem ser ou não ser (uma possibilidade que Hamlet compreendeu plenamente a respeito de si mesmo). Essas coisas ou "seres" não existem sempre. Elas também passam pelas mudanças inerentes a geração e decadência. Houve um tempo em que elas não eram. Dizer que é possível que algo não exista pode significar que em algum momento do passado isso não existiu, que pode deixar de existir no futuro (pelo menos como entidade individual), ou ambos. O ser possível, portanto, é uma referência a um ser que pode *não ser*.

Nenhum ser que é apenas possível é auto-existente; ele não tem o poder de ser em si mesmo. Se todas as coisas da realidade fossem apenas *possíveis*, então em algum momento não teria havido nada existindo. Se houve uma época em que nada existia, então nada jamais poderia começar a existir e nada existiria agora. Mas se algo *existe* agora, é necessário que algo sempre tenha existido; precisa existir algo que tenha existência *necessária* — sua existência não é apenas possível, mas necessária.

Ele não pode *não ser*. Não recebe sua existência de outra coisa. Nunca houve um tempo em que ele não era. Em outras palavras, se algo existe agora, então algo tem de ter o poder de ser em si mesmo, ou seja, algo precisa ter existência necessária. Esse ser, cuja existência é necessária tanto lógica como ontologicamente, é Deus.

A *quarta prova* de Tomás é a prova dos graus de perfeição, em que ele se baseia muito em Agostinho. Esse é um argumento extraído da comparação. Estamos cientes de que há graus no que é bom, verdadeiro e nobre. Todavia, algo pode ser considerado bom ou verdadeiro somente em relação a uma norma ou padrão máximo. Os relativistas modernos pressupõem que não há nenhuma verdade na verdade, nenhum bem no bem, nenhuma virtude na virtude e nenhum propósito no propósito. Contudo, nós não podemos ter algo relativo a qualquer coisa a não ser que o que é relativo seja medido por um absoluto. Tomás argumenta que o máximo em qualquer gênero é a causa de tudo naquele gênero. Por exemplo: o fogo, que é o máximo do calor, é a causa de todas as coisas quentes. Do mesmo modo precisa haver algo que seja, em todos os seres, a causa do seu ser, da sua bondade e de qualquer outra virtude, e a isso chamamos Deus.

Pode ser contra-argumentado que, se isso é verdade, Deus também teria de ser máxima ou perfeitamente mau — para explicar os graus relativos de maldade no mundo. Por isso foi fundamental que Tomás, seguindo Agostinho, tenha definido o mal em termos de privação e negação. O padrão fundamental pelo qual temos de julgar o mal não é o mal máximo, mas a perfeição máxima.

A *quinta* e última *prova* da existência de Deus para Tomás de Aquino resulta da evidência de ordem no universo. Essa é uma forma do chamado argumento teleológico. O termo *teleológico* vem do grego *telos*, que significa "fim, propósito, objetivo".

Na natureza observamos coisas que não têm inteligência, mas funcionam de maneira ordenada e com propósito. Elas agem de maneiras previsíveis para atingir certos fins ou funções. As sementes de um dente-de-leão, lançadas ao vento, destinam-se à reprodução da planta. Essas coisas parecem agir

com um propósito. Não se pode ter propósito por acaso, nem intencionalidade não intencional. Em sua forma mais simples, o argumento teleológico baseia-se na evidência de um plano no universo. Um plano requer um projetista, idéia que impressionou profundamente filósofos como Immanuel Kant e David Hume, apesar do seu ceticismo.

Tomás de Aquino argumenta que coisas que não têm inteligência (veja que a raiz da palavra "inteligência" é *telos)* não podem agir de forma planejada se não forem antes dirigidas por algo que tem inteligência. Uma flecha não se dirige para o alvo se não tiver sido voltada nessa direção pelo arqueiro. "Bombas inteligentes" não são nada inteligentes se não forem programadas por alguém inteligente (mesmo assim, às vezes elas não são inteligentes!).

Tomás de Aquino conclui que tem de haver um ser inteligente que dirige todas as coisas naturais para o seu fim. Esse ser ele chama de Deus. Deve ser acrescentado que as coisas não podem se dirigir para o seu objetivo por acaso. O acaso não pode dirigir nada, porque o acaso não pode fazer nada. O acaso não pode fazer nada porque o acaso não é nada. *Acaso* é um termo perfeitamente adequado para descrever possibilidades matemáticas, mas a palavra se torna um fantasma furtivo quando usada para descrever algo que tem o poder de influenciar tudo. O acaso não tem ser, e o que não tem ser não tem poder para fazer nada.[2]

Ao desenvolver a sua teologia natural, Tomás usa termos qualificadores para descrever o conhecimento de Deus que podemos derivar da natureza. Ele diz que nosso conhecimento de Deus a partir da natureza é verdadeiro, mas é mediato, análogo e incompleto.

Quando Tomás fala de conhecimento *mediato*, ele o distingue do conhecimento imediato. Quando se diz que algo é conhecido de modo "imediato" nesse sentido, isso não quer dizer que é conhecido instantânea ou rapidamente (apesar de isso ser possível). Quer dizer que é conhecido diretamente e não por intermédio de algum meio. Quando assisto a um jogo de basquete pela televisão, estou vendo uma ação que ocorre a quilômetros de distância, onde não estou presente imediatamente. Na verdade estou olhando para um retrato do jogo

transmitido eletronicamente. Estou assistindo ao jogo por meio da televisão. (A *mídia* ou os *meios de comunicação* têm esse nome porque estão entre nós e os eventos reais que relatam.)

Tomás de Aquino diz que a teologia natural é "mediata" porque a revelação de Deus vem até nós pelo meio da criação. Os céus declaram a glória de Deus no sentido de que Deus revela a sua glória por intermédio dos céus. Nesse sentido é que o apóstolo Paulo declarou em Romanos que Deus é conhecido "por meio das coisas que foram criadas" (Rm 1.20).

Quando Tomás de Aquino diz que a teologia natural é *análoga*, está falando de uma função da linguagem. Ele discerne três maneiras em que a linguagem funciona: unívoca, equívoca e analógica. Na linguagem unívoca, uma palavra significa basicamente a mesma coisa quando aplicada a coisas distintas. Na linguagem equívoca o sentido de um termo muda radicalmente quando aplicado a coisas diferentes. Veja, por exemplo, a palavra "careca". Quando se diz que alguém é careca, é porque lhe falta cabelo no alto da cabeça. Porém, quando digo que estou "careca de saber", não é porque me falta cabelo, mas porque estou muito bem informado sobre determinado assunto.

Na linguagem analógica, o sentido de um termo muda na proporção da descrição das diferentes coisas. Por exemplo, quando digo que tenho um cachorro bom, não estou querendo dizer que ele procura ser virtuoso e tem uma consciência sensível. Estou dizendo que ele vem quando o chamo, é caseiro, e não morde a perna do carteiro. Quando, no entanto, digo que uma pessoa é boa, não estou pensando em que ela vem quando a chamo, é caseira e não morde a perna do carteiro. A capacidade de uma pessoa de ser boa excede em muito a de um cachorro, de modo que o termo *bom* é usado de modo proporcional ou analógico ao ser humano.

Quando Tomás de Aquino diz que nosso conhecimento de Deus é análogo, ele quer dizer que nossa maneira de falar de Deus não consegue descrevê-lo com precisão. Deus é infinito e nós somos finitos. Somos diferentes de Deus, mas não tão diferentes que nossa maneira de falar sobre ele seja sem sentido ou apenas equívoca. Ela faz sentido porque é analógica. É possível falar de maneira analógica de Deus porque há certo sentido nas

coisas em que o ser humano é semelhante a Deus. Isso é o que Tomás de Aquino chama de *analogia entis*, a "analogia do ser", entre o ser humano e Deus. Essa analogia do ser tem suas raízes no fato de o ser humano ter sido criado à imagem de Deus.

Os teólogos modernos como Karl Barth fizeram um ataque cerrado contra o conceito da analogia do ser de Tomás de Aquino, ataque esse que se revelou um tiro pela culatra com o movimento da "morte de Deus". Tomás entendia que, se Deus fosse "totalmente outro" ou totalmente dessemelhante de nós (como afirmou Karl Barth), não haveria nenhuma maneira de falar sobre Deus.

O fato de nosso conhecimento de Deus a partir da teologia natural ser *incompleto* não torna esse conhecimento sem valor. Os críticos da teologia natural tomista sempre se queixam de que o Deus conhecido a partir da natureza é, na melhor das hipóteses, um motor não movido e não o Deus da Bíblia. Entretanto, a revelação bíblica de Deus também não é nem exaustiva nem abrangente. Dizer que Deus não é conhecido de modo completo ou até redentor pela teologia natural não significa dizer que ele não pode ser conhecido nem um pouco. Aquino argumenta que, apesar de a teologia natural ser mediata, análoga e incompleta, ela não deixa de ser verdadeira até onde chega. Há um grande valor para a teologia e principalmente para a apologética em demonstrar que Deus existe por si mesmo e é eterno. Por exemplo: apesar de Deus ser mais do que auto-existente, ele de modo algum é menos do que auto-existente. Também é crucial ver que a maior parte do debate sobre o teísmo em nossos dias se concentra na questão da criação, doutrina que é muito bem defendida pela prova de que Deus existe por si mesmo e é um ser necessário.

Notas

1. Tomás de AQUINO, *Summa theologica*, 5 vols. Allen, Christian Classics, 1981 (em português, *Suma teológica*, 2001).
2. Veja R. C. SPROUL, *Not a chance: the myth of chance in modern science and cosmology*. Grand Rapids, Baker, 1994.

René Descartes

Pai do racionalismo moderno

Entre a síntese clássica de Tomás de Aquino no século treze e o alvorecer da era da razão no século dezessete, mudanças dramáticas alteraram o cenário da civilização ocidental. Mudanças na religião, na teoria política, nas ciências e na estrutura econômica reduziram o mundo medieval a ruínas.

A Renascença na Itália foi testemunha de uma tentativa de reavivar a filosofia antiga como uma ferramenta, não só para promover interesses religiosos, mas também para permitir à filosofia certa independência da teologia. Lourenço, o Magnífico, da família Médici, criou a Nova Academia em Florença. Com o reavivamento da filosofia antiga vieram um novo platonismo e um novo estoicismo, assim como o reaparecimento do antigo ceticismo pirrônico. As obras de Sexto Empírico foram traduzidas no século dezesseis. O novo ceticismo afirmou que alegações de possuir a verdade objetiva estão fadadas a incitar disputas intermináveis e até guerras. Esses céticos substituíram a verdade objetiva pelo princípio lógico da eqüipolência.

A eqüipolência era uma técnica deliberada de equilibrar toda proposição específica com a contrapartida que a contradizia. Toda proposição tem sua antítese; portanto, o valor da verdade de toda proposição é igualmente provável e improvável. Esse esquema obriga o filósofo a suspender o julgamento.

Os céticos argumentaram especialmente contra o conhecimento de Deus, entendendo que nossos sentidos não conseguem apreender o ser diretamente. Podemos conhecer apenas a "aparência" das coisas, não seu ser verdadeiro. Isso foi novamente uma retirada para a caverna de Platão, para cuja entrada os filósofos rolaram uma grande pedra. Esse ceticismo era fenomenalismo em grau máximo. Os *fenômenos*, como vimos, referem-se às coisas evidentes ou manifestas aos nossos sentidos. De acordo com o fenomenalismo, é impossível alcançar a realidade por trás dos fenômenos.

Na França, alguns teólogos saudaram o novo ceticismo, porque ele libertava a fé da razão. Esses filósofos cristãos adotaram uma forma religiosa de ceticismo chamado ceticismo fideísta. Montaigne, por exemplo, argumentou que a razão natural é incompetente para adquirir conhecimento sobre o ser, porque é totalmente dependente dos sentidos no que concerne às informações cruas sobre as quais a mente reflete. Toda certeza sobre a existência de Deus tem de vir da fé religiosa somente.

Com esses desenvolvimentos, a teologia, rainha das ciências, foi separada da sua serva, a filosofia. Era apenas uma questão de tempo até a rainha ser deposta do seu trono completamente.

Outras mudanças dramáticas estavam em andamento. O mundo estava ficando menor, com as grandes conquistas de exploradores como Fernão de Magalhães e Vasco da Gama. O Ocidente estava tocando o Oriente, e a cultura monolítica da Idade Média estava sendo mudada.

A revolução copernicana

Uma das mudanças mais radicais veio com a nova ciência. O século dezesseis testemunhou não apenas a Reforma protestante, mas também a revolução copernicana. Por quase dois milênios a cosmovisão aristotélica, na forma em que foi desenvolvida por Ptolomeu em sua obra *Almagesto,*[1] reinou praticamente sem ser questionada. O minucioso modelo astro-

nômico do céu que Ptolomeu elaborou, com seu sistema complexo de esferas cristalinas, "funcionou", fornecendo aos cientistas um modelo que lhes possibilitava predizer o movimento de estrelas e planetas. Esse modelo antigo considerava a terra o centro do universo. Não é a terra que se move, mas as estrelas. Elas estão afixadas em um "telhado" invisível de cristal, que se move sobre o seu eixo em torno da terra todos os dias.

Com o advento da imprensa, os escritos de pensadores antigos começaram a ser difundidos mais amplamente. Nicolau Copérnico foi um cientista que se beneficiou por compilar uma biblioteca bem abrangente. Ele admirava especialmente o *Almagesto* de Ptolomeu e o estudou atentamente. Ficou impressionado com a exatidão de Ptolomeu, mas incomodado com deficiências inerentes à sua obra. Depois de muita deliberação, Copérnico procurou uma verdade mais central quanto ao formato do universo. No centro do universo ele colocou o sol, subvertendo a ordem medieval ao substituir o modelo geocêntrico pelo heliocêntrico.

Ainda comprometido com a idéia antiga de que o círculo é a forma mais perfeita que existe, Copérnico imaginou que os planetas se moviam em órbitas circulares. Por isso, o modelo apresentado em seu livro *De revolutionibus orbium caelestium* ("O movimento das esferas celestes")[2] não funcionava muito melhor que o modelo de Ptolomeu. Estudiosos tanto católicos como protestantes falaram veementemente contra a nova teoria, considerando-a um ataque à Bíblia e à dignidade humana. Esse mundo não estava mais no centro do universo de Deus!

Mas era tarde demais. Astrônomos posteriores, como Giordano Bruno e Tycho Brahe, continuaram a desenvolver a teoria copernicana. Um ajudante de Tycho, Johannes Kepler, trabalhou durante oito anos para resolver o problema do movimento aparentemente retrocedente do planeta Marte. Finalmente ele conseguiu descobrir que a órbita do planeta não é um círculo, mas uma elipse perfeita. Ao imaginar um movimento elíptico dos planetas, Kepler conseguiu fazer o sistema copernicano funcionar de modo perfeito.

A teoria copernicana foi confirmada pelas experiências de Galileu Galilei e, talvez de modo mais surpreendente, por Fernão de Magalhães ao circunavegar o globo. Os marinheiros de Magalhães constataram uma discrepância entre a data dos seus livros de bordo e as dos portos em que atracavam (depois de atravessar a linha internacional do tempo). Esse fenômeno provou que a terra gira sobre o seu eixo.

Junto com a revolta da ciência aconteceu a revolta na religião conhecida como Reforma protestante. Durante o século dezesseis, o conceito de *sola Scriptura* de Martinho Lutero desafiou a autoridade absoluta da igreja, e a cristandade foi fragmentada como nunca antes. Os protestantes substituíram a autoridade papal e eclesiástica pela autoridade da Bíblia, dizendo que apenas a Bíblia infalível podia dirigir a consciência do crente.

Um matemático nato

Foi nesse ambiente de revolução teológica, filosófica e científica que René Descartes nasceu. Ele, que tem sido chamado de "pai da filosofia moderna", nasceu em 1596 em Touraine, na França. Estudou matemática, lógica e filosofia na escola jesuíta de La Flèche. Sua disciplina principal foi matemática.

Boa parte do progresso científico que mudou o mundo teve sua vanguarda nos avanços da matemática. Foi a busca por um modelo matemático mais coerente e preciso para a astronomia que motivou os novos copernicanos. As descobertas no campo formal da matemática levaram às descobertas no campo material das ciências naturais. Lembramos que, em certo sentido, matemática é uma extensão da lógica, um tipo de lógica simbólica. Nesse campo da demonstração formal pura, as fantasias da percepção pelos sentidos são superadas ou transcendidas; esse campo os céticos não puderam superar. Não havia eqüipolência suficiente para fazer três mais quatro igual a qualquer outra coisa que não sete.

Depois de viajar bastante pela Europa, Descartes se estabeleceu na Holanda em 1628. Ali redigiu seu primeiro livro, *Dis-*

curso do método, em 1631.[3] Descartes era impelido por uma busca da certeza. A filosofia estava em estado de confusão. A ciência estava às turras com a religião. A igreja estava rachada entre os vários que afirmavam ter autoridade. Para obter certeza no meio de tanta confusão, Descartes se voltou para a matemática. Ele procurou um sistema ou método de pensamento que imitasse o modelo matemático. Na matemática, a mente apreende a verdade de modo claro e direto, tornando a verdade matemática clara e distinta.

As colunas gêmeas do modelo matemático são a dedução e o que Descartes chama de intuição. O raciocínio dedutivo vai do universal para o particular, em contraste com o raciocínio indutivo, que vai do particular para o universal. O exame do silogismo clássico abaixo ilustrará a diferença entre dedução e indução.

Primeira premissa: Todo homem é mortal.
Segunda premissa: Sócrates é um homem.
Conclusão: Portanto, Sócrates é mortal.

A primeira premissa é uma declaração afirmativa universal: todos os que fazem parte de uma classe (o homem) têm o atributo ou predicado da mortalidade. A segunda premissa é uma afirmação particular: um indivíduo específico (Sócrates) faz parte da classe dos homens. A conclusão (uma afirmação particular) de que Sócrates é mortal é alcançada pela certeza lógica. Pela lei da inferência imediata, se todos os membros de uma classe têm certo atributo, todo membro específico dessa classe também têm de ter esse atributo.

Um silogismo não é nem verdadeiro nem falso: ele é ou válido ou inválido, dependendo se a conclusão deriva das premissas. Apenas *declarações* podem ser verdadeiras ou falsas. O que a lógica mede é a relação entre declarações ou proposições. O que o silogismo acima prova *por dedução* é: se todos os homens são mortais e se Sócrates é um homem, então é indubitável e demonstravelmente verdadeiro que Sócrates é mortal.

Isso prova que Sócrates é mortal? Não necessariamente. Essa conclusão é verdadeira apenas se as premissas do

silogismo são verdadeiras. Como sabemos que todos os seres humanos são mortais? Essa premissa universal é baseada na *indução*. Se sabemos que todo ser humano nascido antes de, digamos, 1850 já morreu, temos uma amostra ampla de particulares que apresentam um atributo comum, a mortalidade. No entanto, imagine que a atual geração de pessoas vivas é a primeira de pessoas imortais. Apesar de isso ser altamente improvável, teoricamente não é impossível. Acrescente-se a isso que o número de pessoas vivas hoje é provavelmente maior do que o número de todas as pessoas que nasceram antes de 1850, e veremos que, depois de ter estudado pelo método indutivo menos da metade de todas as pessoas, "lançamo-nos" a uma conclusão sobre todas elas.

Mas imagine que um holocausto nuclear matou todas as pessoas da terra menos você. Isso faria você saber indutivamente que todas as pessoas são mortais? Não com certeza absoluta. Você pode ser aquela exceção que nega a verdade universal. A probabilidade de que você também é mortal seria quase certa, mas não absolutamente certa. Sua premissa universal ficaria comprovada como verdadeira apenas se você também morresse e não sobrasse ninguém vivo. Apenas postumamente você chegaria ao universal absoluto.

E o que dizer da segunda premissa, de que Sócrates é um homem? Talvez Sócrates tenha sido um mero fruto da imaginação de Platão. Talvez ele fosse um robô ou um alienígena do espaço. Essas possibilidades teóricas podem ser ofensivas ou grotescas ao extremo, mas não deixam de ser possibilidades filosóficas, por mais remotas e improváveis que sejam. Nesse sentido, vemos que a pesquisa indutiva jamais chegará à certeza formal absoluta porque nunca poderá ser exaustiva. Somente a verdade formal (que está vinculada a forma ou essência) pode proporcionar certeza filosófica.

Junto com a dedução, Descartes buscou o conhecimento intuitivo. Por intuição ele não está pensando em algum pressentimento ou sentimento interior. Ele define intuição como uma atividade intelectual de tal clareza e definição que não deixa dúvidas na mente. Um exemplo de conhecimento intuitivo é o fato de que um triângulo tem de ter três lados.

Em seu *Discurso*, Descartes apresenta quatro regras que devem ser obedecidas na busca da verdade: 1) nunca aceitar como verdadeira qualquer coisa que não seja reconhecida como verdadeira sem sombra de dúvida; 2) dividir toda dificuldade em fase de estudo no maior número de partes possível e necessário para solucioná-la; 3) encaminhar o raciocínio começando com os objetos que são os mais simples e fáceis de conhecer e depois ascender pouco a pouco para os mais complexos; 4) em todos os casos, fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais que você possa ter certeza de não ter omitido nem esquecido nada.

Em um tratado posterior inacabado, Descartes amplia sua lista. *Regras para a orientação da mente*[4] contém vinte e uma regras, entre as quais estão: volte suas investigações não para o que outros já pensaram, nem para suas próprias conjeturas, mas para o que você pode contemplar com clareza e deduzir com certeza.

Descartes insiste na autocrítica completa. Ao nos dedicarmos ao processo de aprendizado, assimilamos idéias e teorias em abundância, das quais aceitamos muitas de modo gratuito e não crítico. Somos vulneráveis a "caminhos prediletos" que nos conduzem para família, amigos e grupos afins, e que criam em nós predisposições para as suas idéias. Jamais devemos imaginar que algo é verdadeiro só porque nosso professor predileto o defende ou porque nossos pais nos ensinaram a crer nisso.

O método de Descartes implica uma busca incansável da verdade fundamental que é tão certa que tudo o mais pode ser testado contra ela. Ele quer ver suas verdades primordiais muito bem estabelecidas e deduzir o restante por si, sem se expor ao mundo exterior.

Para chegar a essas idéias fundamentais, claras e definidas, Descartes determinou um processo rigoroso de dúvida sistemática, de fazer inveja a um cético. Descartes rejeitava como falso tudo do que pudesse imaginar a mínima dúvida. Por exemplo: como posso saber que nesse exato momento estou colocando palavras em uma página com minha pena? Como sei que não estou simplesmente sonhando que estou escrevendo?

Ele argumenta que não existem indicadores conclusivos pelos quais se pode distinguir o estado acordado do sono. (Às vezes eu mesmo sou constrangido por questões espinhosas relativas à minha memória. Tenho sonhos tão vívidos e intensos que anos mais tarde ainda não tenho certeza se estou recordando um sonho ou uma experiência real.)

Descartes estava ciente de que nossos sentidos tendem a nos iludir. Lembramos do remo quebrado de Agostinho, ou da experiência de viajantes sedentos pelo deserto que vêem miragens. Se vejo uma pessoa a distância e depois ponho meu polegar à minha frente, a pessoa parece não ser maior que minha unha.

Com respeito aos sonhos, Descartes retorna à certeza matemática. Esteja eu dormindo, esteja acordado, quatro mais três são sete. Mas mesmo isso poderia estar errado se o universo fosse governado por um Deus malévolo ou um demônio que me induz a pensar que quatro mais três são sete.

As autoridades religiosas discordam entre si; portanto, não podem ser os árbitros finais da verdade, diz Descartes. A essa altura do seu processo de dúvida, Descartes estava à procura de pelo menos uma verdade que fosse certa, uma verdade primária que pudesse funcionar como primeiro princípio indubitável, uma verdade que fosse auto-evidente, que lhe possibilitasse atingir outras verdades.

Se Descartes é conhecido por alguma afirmação, é por sua famosa máxima *Cogito, ergo sum* ("Penso, logo existo"). Se não souber de nenhuma outra coisa, disso ele tem certeza: de ser um pensador, um ser que pensa. Para duvidar da verdade em que estou pensando, tenho de pensar. Não posso duvidar de que estou pensando sem afirmar que estou pensando. Para poder pensar tenho de existir, porque o pensamento exige um pensador.

Deve ser observado que esse primeiro princípio ("Penso, logo existo") engloba pelo menos duas pressuposições não expressas. A primeira é a lei da não-contradição. Parte da verdade auto-evidente da máxima de Descartes é que não se pode pensar e não pensar ao mesmo tempo e na mesma relação. Essa verdade formal reforça a certeza da existência autoconsciente da pessoa. A segunda pressuposição é a lei da causalidade. Essa

verdade formal leva à conclusão de que o pensamento exige um pensador.

A existência de Deus

Com seu primeiro princípio, Descartes chegou à certeza sobre sua própria existência. Contudo, o que ele diz sobre a existência de outros, da existência do mundo e da existência de Deus? Como Descartes pode ir além dos limites da consciência de si mesmo, para essas outras realidades?

Descartes começa analisando sua própria dúvida. Ele sabe que está duvidando, porque não pode duvidar de que está duvidando sem estabelecer a dúvida. Duvidar da dúvida é duvidar. Para Descartes saber que está duvidando, ele tem de saber que não tem certeza. Essa falta de certeza implica discernir o imperfeito do perfeito. Para discernir isso, raciocina ele, precisa primeiro ter uma noção da perfeição (pelo menos com respeito à certeza). Essa idéia clara e definida de perfeição precisa ter uma causa. Ele também raciocina que não pode haver mais no efeito do que há na causa. Apenas um ser perfeito pode causar a idéia de perfeição. Se a idéia de perfeição é real, sua causa também tem de ser real. Descartes conclui que Deus é a causa perfeita da sua idéia de perfeição. Para Descartes, basta um pequeno passo desde "Penso, logo existo" para chegarmos a "Penso, logo Deus existe" (*Cogito, ergo Deus est*).

Tendo chegado à convicção de Deus é e é perfeito, Descartes tira da sua mente a noção da dúvida de que Deus é um grande enganador.

Da existência de si mesmo e de Deus, Descartes avança para provar a existência do mundo exterior. Ele procura provar isso com a idéia de *extensão*. Enquanto a idéia da não existência de Deus é absurda (para imaginar um ser perfeito é preciso imaginá-lo como ser, não como não existindo), a idéia da extensão *não* é contradita imaginando-se uma extensão que não existe. O fato de a mente poder imaginar uma extensão em formas geométricas não prova que essas formas existem na realidade. Além da noção da extensão, também temos sensações, entre as

quais a noção de que temos um corpo físico. Temos uma grande inclinação para crer que as sensações que experimentamos vêm de corpos (extensos) diferentes do nosso. Ou essa inclinação vem de Deus, ou Deus é um enganador. Mas Deus não é um enganador; portanto, as sensações que temos e nossa noção de extensão têm de vir até nós a partir de um mundo exterior.

Pensamento e matéria

Um problema considerável que Descartes tenta resolver é a relação entre pensamento e matéria. O campo físico é o campo da extensão. A matéria tem de ser extensa; ela tem de ocupar espaço. O pensamento, todavia, não é extenso; idéias não ocupam espaço e não têm peso (mesmo idéias consideradas "pesadas").

Descartes enfrenta a questão do tipo de relação que há entre pensamento e ação. Que relação há entre mente e corpo? Por exemplo: para completar essa frase, tenho de decidir enfileirar as letras pela página. Escrever é uma ação física. Em minha mente tenho a idéia das palavras que quero escrever, e dessa idéia flui o ato de escrever. Estou passando do mental para o físico. Um instante atrás meus pensamentos foram interrompidos porque senti dor num dos dedos com o qual escrevo. Estive escrevendo por toda a manhã, e a dor no meu dedo me obrigou a interromper minha linha de pensamento e a considerar fazer uma pausa. Nesse caso, o processo de pensamento e ação, matéria e mente, foi invertido. A ação ou sensação material no meu dedo deu origem a um pensamento.

Como isso funciona? Como o pensamento produz ação e a ação produz pensamento quando um deles (o pensamento) não é extenso nem material, enquanto o outro (a ação) é extenso e material?

A maneira de Descartes trabalhar esse problema é engenhosa. Recorrendo aos seus conhecimentos de matemática, ele argumenta que a transição entre pensamento e ação, ou o que ele chama de "interação", ocorre em um *ponto* da glândula pineal no cérebro. Na matemática, um ponto ocupa espaço mas

não tem comprimento extenso definido. Em tese, uma linha pode ter um número infinito de pontos. O "ponto" é indefinido: nem extenso nem não extenso, e por isso pode servir de transição entre os dois.

No caso da sua teoria da interação, Descartes não chega a conclusões claras e definidas quanto a suas próprias regras. Ele fica com um dualismo incômodo de mente e corpo. Sua especulação sobre a relação entre extensão e não extensão, porém, lançou a base para questões cruciais de causalidade que seriam testadas por seus discípulos e por outros filósofos.

Dois seguidores de Descartes elaboraram teorias sobre a relação de mente e corpo, chamadas *ocasionalismo*. Um deles, Arnold Geulincx, nega qualquer interação causal entre mente e corpo. Os dois são substâncias separadas e diferentes que não podem causar diretamente uma a outra a fazer qualquer coisa. Geulincx admite que, quando alguém decide mover seu braço, esse realmente se move. Mas, diz ele, a mente ou vontade não é a causa do movimento do braço. A causa primária de todas as ações é Deus. Quando a mente pensa em mover o braço, Deus é quem cria ou causa o movimento. Essa teoria julga que a causalidade entre mente e corpo é secundária. Os dois atuam em paralelo, devido à causalidade primária de Deus.

Notas

1. PTOLOMEU, *The Almagest*. G. J. TOOMER (ed.), Nova Iorque, Springer, 1984.
2. Nicolau COPÉRNICO, *On the revolution of heavenly spheres*. Amherst/NY, Prometheus, 1995.
3. René DESCARTES, *Discourse on method*, em *Discourse on method and the meditations*. Nova Iorque, Penguin, 1968 (em português, *Discurso do método,* 1999).
4. René DESCARTES, *Rules for the direction of the mind*, extratos em *Discourse and method and related writings*. Desmond M. CLARKE (ed.), Nova Iorque, Penguin, 1999.

7

John Locke

Pai do empirismo moderno

O racionalismo que dominou o século dezessete não se limitou à escola cartesiana. O filósofo judeu Baruch de Spinoza edificou sobre a obra de René Descartes, mas conduziu o racionalismo em uma nova direção. Spinoza foi um matemático (como Descartes) que se especializou em geometria e construiu uma filosofia baseada em axiomas que podem ser usados para explicar a realidade.

A questão da relação entre pensamento e ação, que Descartes procurou explicar com sua teoria da interação, levanta uma pergunta teológica importante: que relação Deus tem com o mundo, particularmente com respeito à causalidade? À medida que a ciência avançava em sua tentativa de explicar as "leis" da natureza, tornou-se cada vez mais popular a idéia de que a natureza funciona de modo parecido com uma máquina, que trabalha de acordo com as peças nela embutidas.

Isso provocou uma crise em relação à visão judeu-cristã da providência divina, que entende que Deus não é apenas o Criador do universo mas também aquele que o rege. Historicamente, as leis da natureza foram consideradas a lei de Deus. Todas as coisas vivem, movem-se e têm seu ser nele. De acordo com a visão clássica, todo o poder nesse mundo deriva do poder de Deus, o que significa que o universo não funciona nem pode funcionar de modo independente de Deus. O universo depende do poder de Deus tanto na sua origem quanto para continuar existindo.

Com respeito à causalidade, os filósofos cristãos do século dezessete faziam distinção entre causalidade *primária* e *secundária*. Apenas Deus é a causa primária de todas as coisas, porém ele age nas causas secundárias e por meio delas. Causas secundárias são causas reais, mas, no fundo, elas dependem de Deus quanto à sua potência.

Por exemplo, quando chove, a grama fica molhada. Costumamos atribuir o poder causal disso à chuva. Grama molhada é efeito ou resultado do poder causal da chuva que caiu sobre ela. Que papel Deus tem nesse processo? A resposta tradicional era que a grama, no fim das contas, fica molhada devido à providência de Deus, que faz com que a chuva caia para molhar a grama. Sem essa causa primária, não haveria a causa secundária (a chuva).

Essa visão teísta do mundo exclui a noção de que o universo funciona de maneira mecânica, com seu próprio poder. A tensão entre um universo teísta governado por Deus e um universo mecânico fechado à interferência de Deus foi um assunto bem debatido na época, o que fica evidente com os ocasionalistas cartesianos que procuraram fundamentar a dependência da natureza e das suas "leis" na atividade de Deus.

A filosofia da substância

Spinoza estuda a questão de modo diferente em sua "filosofia da substância". Sua famosa máxima: *Deus sive natura* ("Deus ou a natureza"), que identifica Deus com toda a natureza, deu origem à idéia de que Spinoza defendia uma forma de panteísmo. Em termos simples ou grosso modo, panteísmo significa que tudo é Deus ou Deus é tudo. O problema fundamental com essa definição é que ela torna o termo *Deus* sem sentido. Se Deus é tudo em geral, então ele não é nada em particular. Se ele não pode ser individualizado, não há necessidade de Deus nem faz sentido dar qualquer significado à palavra *Deus*.

Spinoza, no entanto, não era simplista. Apesar de não fazer distinção absoluta entre Deus e o mundo, ele distingue entre

dois aspectos da natureza. Ele define Deus como *substância*. Essa substância é auto-existente. A substância tem um número infinito de atributos. Um atributo é uma manifestação particular de substância; é o que a mente percebe. Todas as coisas são contidas em Deus e na substância, mas a substância difere em seus aspectos.

Spinoza distingue entre *natura naturans* e *natura naturata*. *Natura naturans* se refere à substância de Deus e aos atributos pelos quais ele age. *Natura naturata* são os modos dos atributos de Deus ou as maneiras em que ele se expressa ou se manifesta no mundo.

Para Spinoza, um atributo é uma manifestação particular de substância, e um modo é uma manifestação particular de um atributo. Porém, todos os modos em que pensamento e ação ocorrem nesse mundo, no fim das contas, são determinados pela substância de Deus. Todos os modos da realidade são fixados desde a eternidade. Pensamento e ação podem ser diferenciados, mas não podem ser separados. Sua "interação" está arraigada na substância. Tudo o que acontece, acontece por necessidade.

A harmonia pré-estabelecida

Gottfried Wilhelm Leibnitz, nascido em 1646, também era um matemático consumado. Credita-se a ele o desenvolvimento do cálculo antes de Isaac Newton, apesar de este alegar ter sido o primeiro. Leibnitz elaborou uma cosmologia complexa baseada no que ele chamou de "mônadas", os átomos elementares da realidade.

Com respeito ao problema incômodo da relação entre pensamento e ação, veremos a teoria da *harmonia pré-estabelecida*, de Leibnitz. Cada unidade individual da realidade, ou mônada, age de acordo com o propósito peculiar com que foi criada. Apesar de cada mônada existir em virtual isolamento de qualquer outra mônada, as mônadas atuam juntas em harmonia sinfônica. Os eventos não podem ser suficientemente explicados simplesmente olhando-se suas causas próximas ou

imediatas; a causa imediata de algo não explica adequadamente o todo. Uma causa imediata pode ser a razão *eficiente* de um efeito, mas não a razão *suficiente* dele. A razão suficiente não é próxima, mas remota. (Leibnitz estava procurando uma explicação do planejamento que o universo apresenta, uma explicação do motivo pelo qual o cosmos apresenta ordem e não caos.)

Se tivéssemos apenas um número astronômico de causas particulares para coisas particulares, disse Leibnitz, poderíamos explicar a causa para uma ação ou evento simples, mas talvez não como todas as causas se encaixam. Essa é a antiga questão do uno e do múltiplo, da unidade e da diversidade. Um número plural de causas particulares pode dar um multiverso, mas jamais um universo. Para descobrir uma razão suficiente para o todo é preciso olhar para além da série de causas particulares para uma causa transcendente. Somente uma causa transcendente ou "primária" dá uma razão suficiente para o que podem ser consideradas causas secundárias.

Devido ao fato de que todas as mônadas e sua inter-relação são orquestradas no final das contas por Deus, Leibnitz pode argumentar que vivemos no melhor de todos os mundos. Via de regra se entende que Leibnitz serviu de modelo para o Dr. Pangloss, de Voltaire.[1]

Entendendo Locke

Se Descartes pode ser considerado o pai do racionalismo moderno, o título "pai do empirismo moderno" pode ser dado a John Locke (apesar de alguns o concederem a Francis Bacon). Locke (1632-1704) viveu a maior parte da sua vida no século dezessete, porém sua influência foi sentida mais no século dezoito, comumente chamada de era do empirismo britânico.

Locke questionou o racionalismo no ponto da sua insistência em idéias inatas, ou conhecimento *a priori*. A obra principal e mais conhecida de Locke sobre esse tema é *Ensaio acerca do entendimento humano*, publicada em 1690.[2]

Locke se propôs a investigar as questões básicas da epistemologia. Ele procurou explicar *como* o conhecimento humano é adquirido e, a exemplo de Descartes, também quis descobrir *o que* podemos conhecer. Para poder responder à segunda pergunta, ele teve de começar pela primeira: *como* chegamos a conhecer determina *o que* podemos conhecer.

Assim como Descartes é famoso por sua máxima *Cogito, ergo sum*, Locke é conhecido por sua *tabula rasa*, "página em branco". O primeiro passo de Locke foi questionar o ideal racionalista de idéias inatas claras e definidas. Ele lança dúvidas sobre as idéias inatas ao questionar sua universalidade. Seu argumento é que nem todo mundo conhece coisas como as leis da não-contradição e da causalidade. Crianças e débeis mentais, por exemplo, não conhecem essas leis (tese refutada por Immanuel Kant, entre outros). Locke aceita, porém, que existe uma "prontidão universal" para concordar com esses princípios (concessão que só serviu para fortalecer seus críticos).

De acordo com Locke, um ser humano quando nasce não tem idéias inatas. A mente do recém-nascido é uma página em branco. Nada já vem escrito sobre as páginas da sua mente. Todo conhecimento, incluindo a lei da não-contradição, é aprendido pela experiência. Todo conhecimento, portanto, é *a posteriori*. (O conhecimento *a posteriori* vem depois, após a experiência; o conhecimento *a priori* vem antes da experiência, primeiro.)

Locke argumenta que o conhecimento começa com simples *idéias*. Essas idéias simples são a matéria prima ou os blocos de construção de todo conhecimento. Ele define idéia como tudo o que está na mente. Essas idéias simples vêm de duas fontes: ou das *sensações* ou da *reflexão*, das quais as sensações são a fonte maior.

Os cinco sentidos são visão, audição, tato, olfato e paladar. Por meio das *sensações* que experimentamos por nossos órgãos dos sentidos, tomamos ciência de idéias como branco e azul, quente e frio, amargo e doce, duro e mole, aromático e malcheiroso. Aquilo que os cinco sentidos percebem é chamado realidade "empírica".

A *reflexão* abrange percepção, pensamento, dúvida, raciocínio, vontade e outras atividades da mente.

Todas as idéias procedem ou das sensações ou da reflexão. E todas as idéias são ou simples ou complexas.

Uma idéia simples é uniforme e não misturada. Ela não pode ser dividida em partes. A música de Johann Sebastian Bach, por exemplo, pode ser dividida em pequenas notas individuais. As notas em si são simples, mas sua organização em uma cantata é complexa.

Locke identificou quatro tipos de idéias simples. O primeiro são as informações sensoriais comuns que descrevemos. O segundo são reflexões comuns. O terceiro são qualidades descobertas pela cooperação dos sentidos (vejo um bife na chapa; ao mesmo tempo sinto o seu aroma e ouço o som de sua fritura). O quarto tipo são idéias derivadas da cooperação de sentidos e reflexão.

As idéias complexas

Idéias complexas, explica Locke, derivam das informações brutas das idéias simples. Para receber idéias simples a mente pode estar relativamente passiva. É como uma página em que se escreve. A página não cria as palavras, apenas as recebe. Para passar das idéias simples para as complexas a mente precisa estar ativa, funcionando mais como um computador do que como uma mera página. A mente enceta as atividades básicas de *combinar*, *comparar* e *separar*, às vezes chamadas de *compor*, *abstrair* e *relacionar*, respectivamente. Nesse processo, a mente junta as idéias e as individualiza e separa.

Por exemplo: a idéia simples de espaço resulta do reconhecimento da distância entre dois corpos. De experiências isoladas repetidas com o espaço construímos a idéia complexa do espaço imenso. De uma experiência semelhante com segundos construímos a idéia complexa da eternidade, apesar de nunca termos experimentado a eternidade como tal. A idéia de eternidade é *a priori* (isto é, anterior à experiência de eternidade), mas também é *a posteriori*, porque foi construída sobre uma experiência anterior de unidades de tempo.

É claro que temos de nos perguntar se a idéia de espaço ou tempo começa realmente como uma idéia "simples". Obtemos a idéia de espaço, por exemplo, apenas relacionando as sensações simples de dois objetos. (Essa questão será levantada mais tarde por David Hume.)

Locke teve de explicar a formação de idéias complexas a fim de explicar o fenômeno da linguagem em si.

Aqui enfrentamos mais uma vez a antiga questão dos universais. Locke defende que os universais não têm existência real, pois apenas os indivíduos existem. Mas ele reluta em dizer (junto com os nominalistas) que os universais são meros nomes gerados pela mente. Ele reconhece que a mente "cria" universais, mas conclui (junto com os céticos metafísicos) que não podemos conhecer as verdadeiras essências das coisas.

Locke adota a teoria de "correspondência" da verdade, que evita o subjetivismo ou relativismo puro. Ele define verdade como "aquilo que corresponde à realidade". Isso é o que Francis Schaeffer chama de "verdade verdadeira". Ao usar essa expressão, Schaeffer não está gaguejando ou sendo redundante, mas falando de uma verdade que é objetiva e não dependente apenas do sujeito que crê.

O problema de Locke com a verdade objetiva começa no ponto em que se entra em contato com a realidade. Ele enfrenta o antigo problema sujeito-objeto: a verdade objetiva precisa ser adquirida subjetivamente. Como posso ter certeza de que a realidade é como ela se mostra para mim? A ponte entre minha mente e o mundo exterior a mim é formada pelos meus cinco sentidos. Posso confiar na percepção dos sentidos para chegar ao mundo objetivo? Locke está ciente desse problema sujeito-objeto e o resolve fazendo distinção entre qualidades primárias e secundárias.

Qualidades primárias e secundárias

Já que Locke reconhece que não temos uma percepção direta das essências, ele tem de explicar como entramos em contato com a realidade. De acordo com Locke, entramos em

contato com a realidade percebendo as *qualidades* dos objetos. Ele distingue entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*. As qualidades primárias são inerentes aos próprios corpos. Quando estamos em contato com as qualidades primárias de algo, estamos em contato com a própria coisa. Não percebemos sua essência, mas, ao perceber suas qualidades primárias, percebemos sua realidade objetiva. Essas qualidades primárias estão *inseparavelmente relacionadas* com a coisa em si, do mesmo modo que os *acidentes* de Aristóteles estavam inseparavelmente relacionados às *substâncias*. Uma bola de futebol, por exemplo, parece redonda porque *é* redonda. Quando o jogador a chuta, ela parece que se move porque *está* se movendo. As qualidades primárias se referem à solidez (uma bola de futebol parece sólida porque é sólida), extensão, figura, movimento ou repouso, e número (quando vemos uma bola, a razão disso é que não são ao mesmo tempo duas bolas).

As qualidades secundárias são as que não são inerentes ao objeto; antes, são qualidades que o objeto tem poder para criar *em nós*. Por exemplo: descrevemos uma bola de futebol como sendo branca, mas a cor branca não é inerente à bola. Se desligarmos a luz, a bola não tem mais cor. Do mesmo modo pensamos que uma bola de neve é fria, mas a frieza não é inerente à bola de neve. Ela só nos dá a impressão de ser fria, em proporção com a temperatura do nosso corpo. (Estudos posteriores indicarão que frieza é apenas falta de calor.) Quando ponho pedras de gelo em uma xícara de chá, a frieza das pedras não é transferida ao chá. Em vez disso, os cubos absorvem o calor do chá, reduzindo a sua temperatura. Fico com frio num dia de inverno, não porque o ar me faz sentir frio, mas porque meu corpo perde calor tentando aquecer o ar que o cerca. Para Locke, as qualidades secundárias são coisas como cor, som, sabor e cheiro. Uma coisa pode "feder" para mim porque ofende meu sentido de olfato, mas o fedor não é inerente ao objeto. Há quem ache o cheiro dos brócolis agradável, e outros que o consideram repugnante. Essas são reações subjetivas.

Quanto às substâncias que produzem qualidades primárias e secundárias, Locke pressupõe uma posição de bom senso. Ele

acha necessário presumir que as sensações são causadas por algo que não as projeções da nossa mente. Substância é a causa das sensações. Locke recai na lógica de Descartes ao raciocinar que não pode haver pensamento sem algo que pense.

Com respeito ao teísmo, Locke argumenta que a idéia de Deus não é clara e definida, nem é inata. Ele, contudo, não rejeita a idéia de Deus, apenas investiga a existência de Deus empiricamente — não que tenhamos uma sensação empírica do próprio Deus, mas que sua existência é uma inferência necessária, obtida pela reflexão. A idéia de Deus, a exemplo da idéia da substância, é inferida de outras idéias simples. Deus não está sujeito à observação mas é conhecido por meio de *demonstração*.

O fato de Deus ser conhecido pela demonstração não exige o uso da lógica, que é intuitiva. Locke aceita isso por conhecimento intuitivo, tal como nosso conhecimento seguro de que um quadrado não é um círculo. O conhecimento intuitivo nos garante que uma entidade que não existe não pode produzir existência real. Portanto, precisa haver algo desde a eternidade, ou nada existiria hoje. Locke argumenta que o conhecimento da existência de Deus é mais certo que qualquer coisa que nossos sentidos não nos tenham revelado imediatamente.

A filosofia política

Na América do Norte, Locke talvez seja mais conhecido por sua teoria política do que por sua epistemologia. Seu *Dois tratados sobre o governo*[3] teve um impacto duradouro sobre a Grã Bretanha e sobre os Estados Unidos. Locke diz que toda lei está fundamentada na lei natural (*lex naturalis*), e a lei natural, por sua vez, está enraizada na eterna lei de Deus (*lex aeternitatis*).

Locke diferencia três tipos de lei: 1) a lei da opinião, 2) a lei civil e 3) a lei divina (veja fig. 7.1). A lei da opinião se refere a preceitos gerais estabelecidos pela opinião pública. É a "lei da moda", que pode simplesmente refletir o que está na moda ou

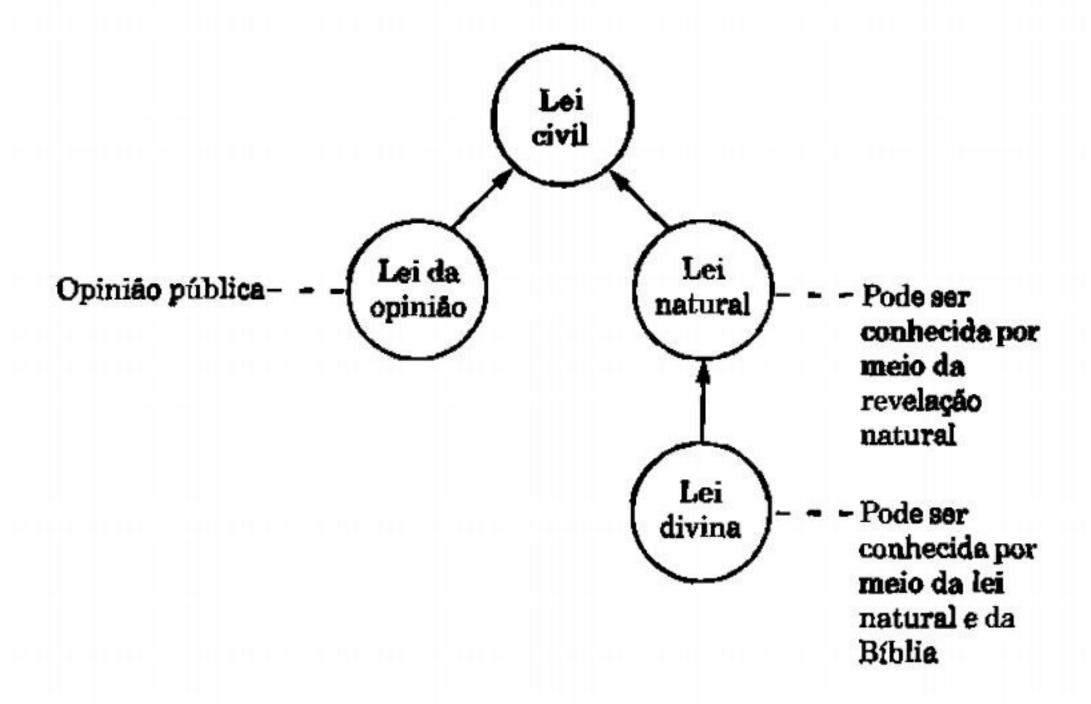
a preferência coletiva de um grupo. Na linguagem de hoje, podemos chamar isso de "padrões comunitários contemporâneos". Essa lei pode ou não estar refletida na legislação civil, apesar de a tendência ser de redigi-la em estatutos, mais cedo ou mais tarde. Contudo, ela continua sendo distinta da lei civil, a não ser que seja oficializada. A lei da opinião é "imposta" pelo tribunal da opinião pública com suas sanções morais, não por juízes ou policiais.

A lei civil é promulgada por governos e imposta por agentes que os representam. A virtude da lei civil é medida pelo padrão da lei natural, que, por sua vez, apóia-se na lei de Deus. Expressões como "somos dotados por nosso Criador de certos direitos inalienáveis" são "loqueanas" até o âmago. Locke afirma que a lei divina, com seus grandes princípios de moralidade, pode ser descoberta sem que se leia a Bíblia; a lei divina pode ser conhecida pela razão natural, porque a lei divina é conhecida por intermédio da lei natural. Ele acredita que a lei moral divina é tão demonstrável como as leis da matemática.

Locke dá exemplos dessas leis morais. Primeiro: onde não há propriedade, não há injustiça. A idéia de propriedade envolve o direito a algo. A injustiça acontece quando um direito humano é violado, como no roubo de propriedade privada. Um segundo exemplo é que nenhum governo admite liberdade absoluta. Não existe governo sem algumas leis, e toda lei restringe a liberdade de alguém. Por exemplo: uma lei contra roubo restringe a liberdade do ladrão de roubar impunemente. Esse princípio é analiticamente verdadeiro.

O direito à propriedade privada, segundo Locke, precede a lei civil porque está fundamentada na lei natural. É necessário restringir a liberdade de algumas pessoas (como a do ladrão) porque o mal está presente no estado da natureza. Em um estado natural sem governo civil, predomina a "lei do povo", em que prevalece a lei do mais forte. Para proteger as pessoas de outras pessoas, o governo é necessário. Como afirma Agostinho, o governo não é tanto um mal necessário quanto necessário por causa do mal.

As pessoas em uma comunidade concordam em limitar alguns dos seus direitos a fim de ter uma sociedade ordeira e

Figura 7.1
Fontes da lei civil

justa. Esse acordo voluntário ou *contrato social* estabelece o estado. O governo é estabelecido pelo bem comum. Tribunais são criados para resolver disputas entre indivíduos, para que se promova a justiça. As pessoas submetem ao estado não *toda* a sua liberdade, mas apenas o suficiente para atingir seus objetivos naturais de preservar a vida e garantir a propriedade privada, que juntos formam a natural "busca da felicidade".

Locke acredita que a razão natural convence a maioria das pessoas a buscar um rumo de interesse próprio esclarecido. Ele imagina uma associação em que o poder político está nas mãos da maioria. As leis de um estado justo não devem, porém, residir apenas na opinião da maioria, mas ser motivadas pelo bem comum revelado na lei natural. A lei da natureza deve proteger os indivíduos da tirania da maioria. Aqui estão as sementes da distinção entre uma república (onde se governa pela lei) e uma democracia pura (onde o governo é exercido somente pela vontade do povo).

Notas

1. VOLTAIRE, *Candide: or optimism*. E. V. RIEU (ed.), Baltimore, Penguin, 1947 (em português, *Cândido,* 1998) .
2. John LOCKE, *An essay concerning human understanding*. Alexander Campbell FRASER (ed.), 2 vol., Nova Iorque, Dover, 1959 (em português, *Ensaio acerca do entendimento humano,* Os Pensadores, 1983).
3. John LOCKE, *Two treatises of [civil] government*. Raymond GEUSS e Quentin Skinner (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (em português, *Dois tratados sobre o governo,* 1998).

8

David Hume

O cético

Entre a obra de John Locke e o ceticismo devastador de David Hume está a pessoa fascinante de George Berkeley. Ele também foi um estudioso da matemática e da lógica, porém seus principais interesses estavam nos campos da filosofia e da teologia. Berkeley nasceu na Irlanda em 1685 e ingressou no Trinity College em Dublin em 1700. Ordenado na Igreja da Inglaterra, foi empossado como bispo em 1734. Passou três anos na América do Norte, durante os quais provavelmente teve vários encontros com o grande expoente da filosofia americana, Jonathan Edwards.

Berkeley é mais conhecido por sua máxima controvertida *Esse est percipi* ("Ser é ser percebido"), que tem dado ensejo a intermináveis comentários humorísticos. Apesar de ser uma fórmula epistemológica elaborada com cuidado, ela tem provocado perguntas como: "Se uma árvore cai na floresta e ninguém está por perto para ouvi-la, será que ela faz algum som?" Ou essa versão mais moderna, "politicamente correta": "Se um homem diz algo e não há nenhuma mulher presente para ouvi-lo, será que ele mesmo assim está errado?"

A máxima *Esse est percipi* procura resumir a essência da visão de Berkeley. Ele começa seu estudo do conhecimento humano afirmando que, seja lá o que exista realmente ou não fora de nós, podemos conhecer apenas o que de fato se imprime em nossos sentidos ou pode ser lembrado das nossas sensações,

Tabela 8.1
Máximas de filósofos modernos

Cogito, ergo sum	Penso, logo existo	René Descartes
Deus sive natura	Deus ou natureza	Baruch de Spinoza
Tabula rasa	Página em branco (referindo-se à mente no nascimento)	John Locke
Esse est percipi	Ser é ser percebido	George Berkeley

e o que podemos conhecer refletindo sobre idéias. Tudo o que jamais poderemos conhecer, portanto, são idéias. Berkeley põe um machado na raiz da árvore do conhecimento das essências metafísicas ou das coisas em si mesmas. Em certo sentido, ele entende que a distinção que Locke fez entre qualidades primárias e secundárias é arbitrária. Para Berkeley, todas as qualidades são secundárias, no sentido de que nada existe enquanto não é percebido.

A teoria de Berkeley, porém, não é um retorno simplista ao subjetivismo. Ele nega não que a realidade objetiva exista, mas que a realidade objetiva existe sem ser percebida. Ele distingue entre a atividade da mente *(percipere)* e a impressão recebida pela mente *(percipi)*, entre os produtos de uma imaginação ativa, que são obra de geração intencional, e impressões recebidas passivamente pelos sentidos, que ocorrem independentemente da nossa vontade.

Antes de ir dormir ontem à noite, dei comida ao peixe no lago artificial ao lado da minha casa. Quando acordei hoje de manhã, fui lá fora e novamente dei comida ao peixe. Meu peixe e o lago continuaram existindo enquanto eu estava dormindo e não os percebia? Podemos *presumir* que eles continuaram existindo durante a noite porque estavam ali novamente de manhã, mas eles não "estavam" toda a noite em minha mente porque eu não

os estava percebendo. Minha *idéia* do lago e do peixe estava ali na noite passada, e minha idéia deles estava ali novamente essa manhã. Nas duas ocasiões minha percepção deles foi passiva e involuntária. Eu não os produzi por força da minha imaginação. Para explicar a continuidade do peixe e do lago, outros filósofos elaboraram um conceito abstrato de substância material, uma realidade externa que nunca posso perceber.

A questão da regularidade na seqüência de idéias ou percepções leva as pessoas a presumir que há um substrato material permanente na realidade externa e que causas físicas, mecânicas, estão envolvidas na relação entre as coisas físicas.

Por exemplo: a ciência "explica" que as marés são causadas pelo empuxo ou "atração" gravitacional da lua e que objetos que alguém solta caem no chão por causa da atração gravitacional, uma força que, em si, não pode ser percebida. Os cientistas formulam essa atração misteriosa assim: duas partículas de matéria atraem-se mutuamente como produto da sua massa e inversamente como o quadrado da diferença.

Uma pergunta sobre essa misteriosa força de atração foi levantada por Gordon Clark, filósofo cristão do século vinte: Será que o conceito de "atração" realmente amplia nosso conhecimento? Será que um átomo usa batom e desodorante e gel no cabelo a fim de "atrair" outro átomo? Ou o termo *atração* é um mero subterfúgio para esconder nossa ignorância? Damos ao conceito de "atração" o conteúdo de poder ontológico ou de ser, assim como fazemos com o conceito de "acaso"?

Ao ler sobre as teorias dos pensadores do século dezoito, encontramos referências freqüentes a "espíritos animalescos" responsáveis por impulsos em nosso sistema nervoso. Essas referências causais a espíritos animalescos nos divertem, pois as vemos como conceitos ingênuos e sem sentido. Mas será que eles são mais sem sentido do que nossos termos modernos, que igualmente não são entendidos?

A descrição de um evento, um processo ou um movimento não necessariamente o explica. Mesmo se nossas descrições vêm em forma de equações matemáticas que têm certa credibilidade, será que isso significa que atingimos o *conhecimento* da realidade? À semelhança do sistema geocêntrico de

Tabela 8.1
Máximas de filósofos modernos

Cogito, ergo sum	Penso, logo existo	René Descartes
Deus sive natura	Deus ou natureza	Baruch de Spinoza
Tabula rasa	Página em branco (referindo-se à mente no nascimento)	John Locke
Esse est percipi	Ser é ser percebido	George Berkeley

e o que podemos conhecer refletindo sobre idéias. Tudo o que jamais poderemos conhecer, portanto, são idéias. Berkeley põe um machado na raiz da árvore do conhecimento das essências metafísicas ou das coisas em si mesmas. Em certo sentido, ele entende que a distinção que Locke fez entre qualidades primárias e secundárias é arbitrária. Para Berkeley, todas as qualidades são secundárias, no sentido de que nada existe enquanto não é percebido.

A teoria de Berkeley, porém, não é um retorno simplista ao subjetivismo. Ele nega não que a realidade objetiva exista, mas que a realidade objetiva existe sem ser percebida. Ele distingue entre a atividade da mente *(percipere)* e a impressão recebida pela mente *(percipi)*, entre os produtos de uma imaginação ativa, que são obra de geração intencional, e impressões recebidas passivamente pelos sentidos, que ocorrem independentemente da nossa vontade.

Antes de ir dormir ontem à noite, dei comida ao peixe no lago artificial ao lado da minha casa. Quando acordei hoje de manhã, fui lá fora e novamente dei comida ao peixe. Meu peixe e o lago continuaram existindo enquanto eu estava dormindo e não os percebia? Podemos *presumir* que eles continuaram existindo durante a noite porque estavam ali novamente de manhã, mas eles não "estavam" toda a noite em minha mente porque eu não

os estava percebendo. Minha *idéia* do lago e do peixe estava ali na noite passada, e minha idéia deles estava ali novamente essa manhã. Nas duas ocasiões minha percepção deles foi passiva e involuntária. Eu não os produzi por força da minha imaginação. Para explicar a continuidade do peixe e do lago, outros filósofos elaboraram um conceito abstrato de substância material, uma realidade externa que nunca posso perceber.

A questão da regularidade na seqüência de idéias ou percepções leva as pessoas a presumir que há um substrato material permanente na realidade externa e que causas físicas, mecânicas, estão envolvidas na relação entre as coisas físicas.

Por exemplo: a ciência "explica" que as marés são causadas pelo empuxo ou "atração" gravitacional da lua e que objetos que alguém solta caem no chão por causa da atração gravitacional, uma força que, em si, não pode ser percebida. Os cientistas formulam essa atração misteriosa assim: duas partículas de matéria atraem-se mutuamente como produto da sua massa e inversamente como o quadrado da diferença.

Uma pergunta sobre essa misteriosa força de atração foi levantada por Gordon Clark, filósofo cristão do século vinte: Será que o conceito de "atração" realmente amplia nosso conhecimento? Será que um átomo usa batom e desodorante e gel no cabelo a fim de "atrair" outro átomo? Ou o termo *atração* é um mero subterfúgio para esconder nossa ignorância? Damos ao conceito de "atração" o conteúdo de poder ontológico ou de ser, assim como fazemos com o conceito de "acaso"?

Ao ler sobre as teorias dos pensadores do século dezoito, encontramos referências freqüentes a "espíritos animalescos" responsáveis por impulsos em nosso sistema nervoso. Essas referências causais a espíritos animalescos nos divertem, pois as vemos como conceitos ingênuos e sem sentido. Mas será que eles são mais sem sentido do que nossos termos modernos, que igualmente não são entendidos?

A descrição de um evento, um processo ou um movimento não necessariamente o explica. Mesmo se nossas descrições vêm em forma de equações matemáticas que têm certa credibilidade, será que isso significa que atingimos o *conhecimento* da realidade? À semelhança do sistema geocêntrico de

Ptolomeu, nossas teorias podem "salvar os fenômenos" sem atingir o conhecimento exato da realidade.

Veja, por exemplo, a natureza da energia. Podemos perguntar: "O que é energia?" Alguém pode responder: "É a capacidade de trabalhar". Nós insistimos: "A pergunta não é o que a energia pode *fazer*, mas o que ela *é*". Então a resposta pode ser: "$E=MC^2$". Mas nós não nos damos por vencidos e dizemos: "Não estamos perguntando pelo equivalente matemático da energia, mas por sua natureza. Qual é a diferença entre energia e espíritos animalescos? Entre energia e atração?" Não percebemos a energia diretamente, porém ela é uma doutrina indispensável da moderna ciência empírica.

Com isso não se quer dizer que a existência de coisas como a energia seja uma mera pressuposição gratuita. Todavia, não é uma teoria para explicar ações desconhecidas. Se a própria matéria em si não pode ser percebida, como o seu corolário, a energia, que também não pode ser percebida em sua essência, pode ser conhecida?

Nesse ponto Berkeley se voltou para Deus como a causa última das idéias involuntárias. Ele apela a Deus para explicar a objetividade intersubjetiva do mundo real. Deus se torna o percebedor indispensável cujas idéias servem de base para toda realidade.

Nesse ponto vemos uma mudança na teoria de correspondência da verdade (isto é, que verdade é o que corresponde à realidade). Berkeley completou essa definição assim: verdade é o que corresponde à realidade como ela é percebida por Deus. Deus é o grande percebedor por quem e em cujas idéias a realidade existe. Meu lago e meu peixe continuam existindo enquanto eu durmo porque estão continuamente sendo percebidos por Deus. (Isso serviu de fundamento para o interessante conceito teológico da "criação contínua".)

David Hume

Tem sido dito com freqüência que na obra de David Hume entramos no "cemitério" do empirismo britânico. Ele levou a

abordagem empírica às profundezas do ceticismo. Muitos acreditam que Hume destruiu de uma vez por todas a lei da causalidade, e que, fazendo isso, abriu a porta à idéia de que nada pode produzir nada (uma afirmação que, para ser produzida, como veremos, ainda depende da lei da causalidade). Contudo, antes de analisar a famosa crítica da causalidade de Hume, temos de estudar a sua epistemologia.

Hume nasceu em Edimburgo, na Escócia, em 1711, e passou muitos anos na França e em outros lugares do continente europeu, contando entre seus amigos Jean-Jacques Rousseau e Adam Smith. Em 1739 ele publicou *A treatise of human nature*,[1] que foi um fracasso literário. Depois do sucesso de *Essays moral and political*,[2] porém, ele revisou seu primeiro livro e mudou seu título para *An enquiry concerning human understanding*,[3] que agora é considerado um clássico da filosofia. Depois ele escreveu outras obras importantes, entre os quais *Dialogue concerning natural religion*,[4] publicado postumamente. Ele morreu rico, em Edimburgo, em 1776.

Ao analisar a epistemologia, Hume argumentou que todo o conteúdo da mente pode ser reduzido às informações proporcionadas pela experiência sensorial, as *percepções*. Essas percepções assumem duas formas: *impressões* e *idéias*. As informações originais são as impressões; cópias ou lembranças das impressões são idéias. O que a mente recorda (idéias) está relacionado diretamente à *intensidade* ou *vivacidade* das impressões originais — na proporção da sua vivacidade.

Esse ponto é confirmado por especialistas da memória, que procuram chegar às impressões originais na mente pelos meios mais concretos possíveis. Os especialistas em memória transformam números em quadros (às vezes bizarros) para tê-los mais vívidos e menos abstratos. Todo estudante de uma língua estrangeira saber que é mais fácil memorizar substantivos do que verbos, e verbos do que preposições ou conjunções, porque os substantivos são mais concretos e vívidos do que verbos, e os verbos comunicam ação mais intensa do que as preposições. (Algumas pessoas afirmam que essa noção de vivacidade e intensidade era conscientemente empregada por Jonathan Edwards em seus sermões, para deixar uma "impressão duradoura".)

Para Hume, não pode haver idéias sem impressões. No ponto de origem, todas as idéias são baseadas em simples impressões. Nem todas as impressões, no entanto, se originam em sensações. Algumas impressões são obtidas de *reflexão sobre* sensações. Com freqüência temos desejos, emoções e paixões que seguem idéias sobre as quais refletimos.

A faculdade que nos possibilita construir idéias complexas a partir de idéias e impressões simples é a *imaginação*. A imaginação reúne e organiza as pequenas unidades de sensação. Hume argumenta que tudo o que é *distinto* é *distinguível* e tudo o que é distinguível é *separável* pelo pensamento ou pela imaginação. Todas as nossas percepções são, enquanto as temos, *distintas*. Se são distintas, também têm de ser *distinguíveis*. Por exemplo: a mente constata a diferença entre uma árvore e uma borboleta. Por essa razão elas precisam ser vistas como existindo *separadamente*, e podem mesmo existir separadamente sem contradição.

Onde quer que as idéias tenham qualidades distintas, elas podem ser associadas uma com a outra pela imaginação. Essas qualidades são: 1) semelhança, 2) contigüidade em tempo e espaço e 3) causa e efeito. Um quadro, por exemplo, conduz nossos pensamentos ao original pela semelhança; um quarto na casa introduz a investigação de outros quartos na casa (contigüidade); e a lembrança de uma ferida gera a reflexão sobre a dor que resultou da ferida (causa e efeito). As idéias são vinculadas a essas três maneiras, mas, de acordo com Hume, a pedra angular do conhecimento é a noção de causa e efeito. Esse é o fundamento do qual depende a validade de todo conhecimento. Se o princípio causal tem falhas, não pode haver conhecimento com certeza.

A lei da causalidade

Hume começa sua investigação da causalidade examinando a origem da própria idéia de causalidade. Ele indica que, nas teorias da causalidade propostas pelos ocasionalistas cartesianos e por Baruch de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibnitz,

John Locke e George Berkeley não havia concordância quanto à verdadeira causa de dado evento ou ação. A ação era resultado da interação direta entre pensamento e extensão? Era uma ocasião para Deus agir? Ela ocorreu por meio da substância e seus atributos e modos? Ocorreu por meio de harmonia pré-estabelecida? Ou pela percepção contínua de Deus?

Hume inicia sua própria análise observando que a idéia de causa e efeito surge da reflexão sobre certas relações entre objetos. A lei da causalidade diz que A causa B. Mas como *sabemos* que A causa B? A experiência empírica fornece três razões para falar de relações causais. A primeira é que A e B sempre ocorrem próximos um do outro em termos de espaço *(contigüidade)*. Em segundo lugar, a causa sempre precede o efeito *(prioridade quanto a tempo)*. E, em terceiro lugar, sempre vemos A seguido de B *(conjunção constante)*. Juntos, esses elementos criam a suposição do bom senso de que há algum tipo de associação *necessária* entre A e B. Hume questiona essa suposição.

A suposição da causalidade, diz Hume, depende antes de tudo de relações costumeiras. Por exemplo, temos repetidas experiências de chuva seguida de grama molhada. Em primeiro lugar, as duas são *contíguas*, pois aparecem perto uma da outra em termos de espaço: se a chuva cai no jardim em frente da minha casa, esse jardim é o lugar que fica molhado. Em segundo lugar, meu gramado fica molhado depois que chove, não antes de chover *(prioridade quanto a tempo)*. Em terceiro lugar, cada vez que chove em meu jardim (A), meu gramado fica molhado (B). Esse fenômeno indica uma relação costumeira *(conjunção constante)* entre a chuva e minha grama molhada, que, suponho eu, é algum tipo de associação necessária.

Hume usa uma ilustração do bilhar, que quero resumir. Se pretendo colocar a bola nove na caçapa do canto, pego o taco, passo um pouco de giz na sua ponta e aponto o taco para a bola preta, de maneira que esta atinja a bola nove e lhe transmita um movimento que a envie alegremente em seu caminho para a caçapa designada. Esse processo envolve várias ações. Para que o taco acerte a bola preta, tenho de colocá-lo em movimento com o meu braço. Movo o taco para atingir a bola preta enquanto

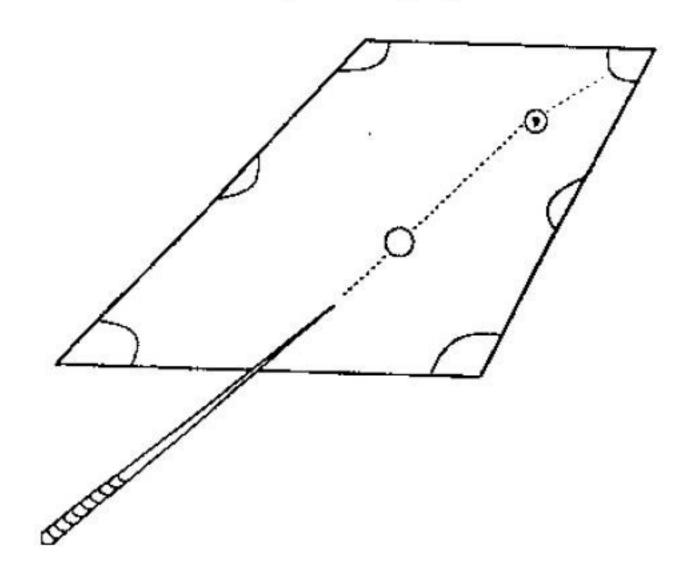
ela se encontra em repouso. A bola preta, então, se move pela mesa e colide com a bola nove. Por fim, a bola nove se move em direção à caçapa do canto (se minha mira e meu golpe forem perfeitos). É mais ou menos como mostra a figura 8.1.

Nesse processo, eu presumo que o movimento do meu braço faz o taco se mover, o movimento do taco faz a bola preta se mover, o movimento da bola preta faz a bola nove se mover, e o movimento da bola nove a faz cair na caçapa do canto.

Presumo uma relação causal por causa das relações *contíguas* desses objetos, da *prioridade temporal* de uma ação em relação à outra e da *conjunção constante* dessas ações que eu conheço pela repetição. Mas como posso ter certeza de que, ao fazer essa suposição, não estou violando a clássica falácia informal da lógica chamada *post hoc, ergo propter hoc* ("depois de, por causa de")? Se o galo canta ou o peru grasna imediatamente antes de o sol nascer, será que o galo ou o peru *causaram* o nascimento do sol? Será que, se todos os galos e perus fossem extintos, o sol deixaria de nascer?

O fato de que a causa errada pode ser atribuída a um efeito, porém, não significa que todas as causas são "erradas". Hume não prova que *nada* causa a grama a ficar molhada ou a bola de bilhar a se mover. De fato, ele nem poderia provar uma coisa dessas. A lei da causalidade é uma mera projeção abstrata da lei da não-contradição (que algo não pode *ser* o que é e *não ser* o que é ao mesmo tempo e na mesma relação). Para refutar a lei da causalidade é preciso refutar a lei da não-contradição. Entretanto, como Agostinho demonstrou, para refutar a lei da não-contradição racionalmente, é preciso presumir que a lei da não-contradição é válida.

Lembramos que a lei da causalidade simplesmente declara que todo efeito precisa ter uma causa antecedente. Essa lei é analiticamente verdadeira e irrefutável — ela é verdadeira por definição. Um efeito é, por definição, algo que é causado, assim como uma causa é, por definição, algo que produz um efeito. Naturalmente isso em si não prova que existe o que se chama causalidade. Por exemplo, se vivêssemos em um mundo em que não houvesse efeitos, também não haveria causas. Ou, se vivêssemos em um mundo em que não houvesse causas, não

Figura 8.1
Hume e sua ilustração do jogo de bilhar

haveria efeitos. Mas se vivemos em um mundo em que *há* efeitos, então também precisa haver causas. O único mundo em que não há efeitos nem causas seria um mundo em que tudo é auto-existente. Mais uma vez, isso não significa que tudo ou alguma coisa no mundo seria autocausado. Lembre que algo não pode ser sua própria causa, ou ser causa e efeito ao mesmo tempo e na mesma relação. Na verdade, algo pode ser causa e efeito ao mesmo tempo, mas não na mesma relação. A bola preta pode ser ao mesmo tempo *causa* do movimento da bola nove e *efeito* de ter sido atingida pelo taco. Mas ela não é causa e efeito no mesmo contexto ou relação.

O principal ponto que Hume quer destacar é que nem causa nem efeito podem ser qualidades objetivas, como tudo pode ser considerado ou causa ou efeito, dependendo do ponto de vista. Como a idéia de causalidade surge do processo de *relação*, não temos uma sensação ou impressão original da causalidade em si. E como não podemos *perceber* diretamente a causa de algo, nunca poderemos saber com certeza o que está causando o efeito.

Os especialistas discutem se Hume realmente nega a causalidade ou se ele se contenta em mostrar que não podemos saber que A causa B — que nenhum objeto implica a existência

de outro quando consideramos os objetos individualmente. Hume pode estar correto quanto à idéia de objetos. Mas a idéia da causa em si necessariamente implica a idéia de efeito, e vice-versa. Isso é novamente uma verdade *formal*.

Quando Hume, em seu ceticismo, declara que qualquer coisa pode produzir qualquer coisa, temos de perguntar o que ele quer dizer com o termo *produzir*. Isso não é simplesmente outra palavra que se refere à causa? É importante o fato de que Hume exclui o acaso como possível causa para qualquer coisa, entendendo que a palavra *acaso* é um substituto para a palavra *ignorância*.

O ceticismo de Hume vai além do campo da pura causalidade, para as idéias do eu, da substância e de Deus, porque nenhum destes pode ser descoberto por uma sensação ou impressão original. Hume nega que tenhamos qualquer idéia do eu, o que equivale a dizer que não tenho nenhuma idéia de mim mesmo. Mas a coisa não é tão simples. Ele está falando em termos de uma idéia original baseada em impressão ou sensação. Em outras palavras, o eu não pode ser conhecido de modo empírico. Esse ceticismo foi um prato cheio para Immanuel Kant.

A possibilidade de milagres

Hume entendeu que o conceito de *milagre* é crucial à fé judeu-cristã. Se tirarmos os milagres, acaba o cristianismo. Já antes, Locke dissera que os milagres bíblicos certificam "o crédito do proponente". Isto é, os milagres não provam a existência de Deus (sua existência precisa ser estabelecida antes que uma obra lhe possa ser creditada), mas demonstram que Deus está confirmando a autoridade de um agente de revelação. Moisés recebeu poderes miraculosos para provar que sua mensagem vinha de Deus. Do mesmo modo, a alegação de Jesus de ser a verdade foi demonstrada por seus milagres, principalmente por sua ressurreição miraculosa.

Hume define milagre como uma violação da lei natural. A lei natural é estabelecida por uma experiência repetida de modo

uniforme. Para que um evento possa ser considerado um milagre, ele precisa ir contra ou divergir da experiência uniforme da natureza. A experiência uniforme estabelece a lei. Ninguém jamais experimentou um milagre, porque ninguém pode ter uma experiência que viola o padrão de uniformidade. Hume, com isso, atola-se em um círculo vicioso de raciocínio, violando o princípio *petitio principi* da lógica. Ele exclui desde o começo a própria possibilidade do milagre.

Como ele faz isso? Hume fala de "quocientes de probabilidade" da experiência natural. Se forem encontrados 100 mil esquilos com caudas peludas, o que acontece se alguém afirma ter descoberto um esquilo com a cauda sem pelos? A alegação representa um desvio radical da norma. As chances contra um esquilo assim são de 100 mil contra 1, um quociente de probabilidade extremamente reduzido. Na verdade, o quociente de probabilidade contra um milagre será sempre maior do que a probabilidade a seu favor. Além disso, a afirmação de um evento singular não tem credibilidade quando oposta à uniformidade da experiência.

Por exemplo, um argumento cristão comum em favor da ressurreição é que os discípulos de Jesus devem ter falado a verdade sobre a ressurreição dele porque estavam dispostos a morrer por essa convicção. De certa perspectiva, a disposição dos discípulos de morrer por sua fé certamente acrescenta credibilidade à afirmação. Mas isso é suficiente? Hume pergunta: "O que é mais provável: que fanáticos iludidos morram por sua ilusão ou que alguém volte da morte para a vida?" A resposta é óbvia. Se todas as coisas são iguais, é mais provável que um grupo de fanáticos morra por uma ilusão do que ocorra a ressurreição de um deles (ou de qualquer pessoa).

A defesa da ressurreição de Cristo, porém, envolve muito mais do que a probabilidade de fanáticos morrerem por ilusões. Ele exige que se considere: 1) a existência e natureza de Deus, 2) a relação entre morte e pecado, 3) a ausência de pecado em Cristo, 4) as profecias que prediziam o evento com séculos de antecedência, 5) o testemunho de muitas pessoas, 6) a credibilidade dessas testemunhas e assim por diante.

É muito interessante o fato de que aquilo que Hume julga impossível os escritores da Bíblia julgam necessário. Dado o caráter de Jesus, o Novo Testamento argumenta que era impossível que a morte o detivesse.

Se Hume aplicasse com coerência sua crítica dos milagres, acabaria negando não apenas os milagres, mas toda e qualquer evidência empírica. Não pode haver nenhuma "experiência empírica uniforme" sem repetição. Para haver uma "experiência uniforme" de grama que fica molhada quando chove, é preciso que haja uma primeira ocorrência. Para que algo seja repetido, precisa ocorrer pelo menos duas vezes. É óbvio que, para que algo ocorra duas vezes, tem de ocorrer a primeira. Mas quando algo ocorre pela primeira vez, esse evento é singular. E como evento fora dos limites da experiência uniforme, essa ocorrência precisa ser negada. Se a primeira ocorrência é negada, não pode haver uma segunda. A "segunda" seria a "primeira", e seria eliminada assim como foi a anterior. Assim, jamais será possível chegar ao ponto da repetição. Pelo raciocínio de Hume, não pode haver um começo do mundo, um *"big bang"*, nada singular.

O legado de Hume foi um ceticismo, não apenas com respeito a Deus e à religião, mas também em relação à ciência. Foi esse ceticismo que despertou Immanuel Kant do seu sono dogmático.

Notas

1. David HUME, *A treatise of human nature*. Ernest C. MOSSNER (ed.), Nova Iorque, Penguin, 1986.
2. David HUME, *Essays moral and political*, em *Essays moral, political, and literary*. Eugene F. MILLER (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 1987.
3. David HUME, *An enquiry concerning human understanding*. Amherst/NY, Prometheus, 1988 (em português, *Investigação sobre o entendimento humano*, 1999).
4. David HUME, *Dialogue concerning natural religion*. J. C. A. Gaskin (ed.), Nova Iorque, Oxford University Press, 1998 (em português, *Diálogos sobre a religião natural*, 1992).

9

Immanuel Kant
O filósofo revolucionário

O pensamento de Immanuel Kant representa o divisor de águas da filosofia moderna. O impasse entre racionalismo e empirismo criara uma crise no ceticismo. A nova síntese que Kant fez da epistemologia não foi menos expressiva do que a síntese que Platão fizera muito tempo antes de Heráclito e Parmênides.

A revolução filosófica criada por Kant pode ter tido um impacto maior do que a revolução copernicana na ciência, e conseqüências de alcance muito maior do que a revolução americana na política. Por ironia, a revolução kantiana estava acontecendo na mesma época histórica que a revolução americana. A mais famosa obra de Kant, *Crítica da razão pura*, foi publicada em 1781.[1]

Kant é importante, não apenas por criar uma nova síntese de racionalismo e empirismo, mas também por destruir a clássica síntese a que Tomás de Aquino chegara em sua teologia natural. Muitos pensam que Kant destruiu os argumentos tradicionais em favor da existência de Deus de uma vez por todas, dizendo que ele eliminou a razão e abriu espaço para a fé.

Kant foi produto de uma mistura estranha. Ele estudou no começo dentro do pietismo (movimento religioso alemão liderado por Philipp Spener), e depois influenciado pelo Iluminismo, em especial por Jean-Jacques Rousseau.

O Iluminismo *(Aufklärung)*, que varreu a Europa (especialmente Alemanha, França e Inglaterra) no século dezoito, não foi um movimento monolítico. Na esfera da epistemologia ele gerou o que é chamado método analítico de conhecimento, que forma o coração do método científico. O método analítico, que não é diferente do de Aristóteles, combina os elementos de indução e dedução, buscando "a lógica dos fatos". A pessoa reúne os fatos indutiva e empiricamente, depois busca o padrão das leis universais que atuam nos fatos. Esse método foi empregado, por exemplo, na filosofia política de Montesquieu e na teoria econômica de Adam Smith.

Alguns pensadores do Iluminismo, como Christian Wolff, cujos livros de referência Kant devorou, tinham simpatias pelo teísmo, mas muitos outros eram abertamente hostis. Os mais hostis a Deus eram os enciclopedistas franceses, especialmente Denis Diderot e Paul H. D. de Holbach, que se declarou "inimigo pessoal de Deus". Esses homens concluíram que a "hipótese-Deus" não é mais necessária para explicar os fatos do universo e da vida humana. Os fenômenos podem ser "salvos" sem se recorrer a Deus. A origem do universo pode ser explicada sem se recorrer à criação. A nova teoria que empolgou muitos desses pensadores foi a da "geração espontânea", que depois foi rejeitada amplamente, mesmo que não universalmente.

Um artigo escrito por um físico que ganhou o prêmio Nobel, cujo nome não mencionarei para proteger o culpado, declara que não se pode mais afirmar a geração espontânea; a teoria tem de ser modificada para o que o autor chama de "geração espontânea gradual". Isso é uma reformulação da fórmula "espaço mais tempo mais acaso" como explicação científica para a origem do universo.[2] Não é nem científico nem natural dizer que o mundo veio a existir por si mesmo, sendo sua própria causa, escreve o autor. O universo não pode criar a si mesmo espontaneamente, num repente. Ele pode fazê-lo apenas gradualmente. Leva tempo para algo surgir do nada. O trabalho não pode ser feito da noite para o dia!

Quando o telescópio Hubble foi lançado do cabo Kennedy, outro físico altamente respeitado disse que o telescópio verificaria que, entre 12 e 17 bilhões de anos atrás, o universo

"surgiu de uma explosão". Se ele *surgiu*, de onde ele veio? Do nada?

Apesar disso, o conceito de geração espontânea do Iluminismo fazia com que fosse "respeitável" que os cientistas se libertassem completamente de qualquer dependência da teologia para responder à questão das origens.

De modo semelhante, Gotthold Ephraim Lessing propôs o que é comumente conhecido como "o fosso de Lessing": os eventos contingentes da história não podem servir de base para o conhecimento do mundo transcendente, eterno. Um abismo ou fosso intransponível separa esse mundo do chamado mundo metafísico ou teológico. Não há ponte suficientemente grande para transpor esse abismo. Você não pode simplesmente passar daqui para lá.

Foi nesse contexto que Kant apareceu, insistindo que nada podia destruir sua fé pessoal em Deus, mas também que o conhecimento de Deus não pode se demonstrado pela "razão pura" *(reine Vernunft)* ou pela ciência.

Tabela 9.1
Filósofos da época do Iluminismo

	Nasc./ morte	Nascido em	Domicílio	Filósofo e...	Cargo
Jean-Jacques Rousseau	1712-1778	Genebra	Paris	Escritor	
Christian Wolff	679-1754	Breslau, na Polônia	Halle e Marburgo, na Alemanha	Matemático	Professor em Halle (1741-1754)
Denis Diderot	1713-1784	Langres, na França	Paris	Enciclopedista	Editor de *Encyclopedie* (1751-1772)
Paul H. D. de Holbach	1723-1789	Edesheim, na Alemanha	Paris	Enciclopedista	Barão
Gotthold Ephraim Lessing	1729-1781		Wolfenbüttel, na Alemanha	Dramaturgo, crítico	Diretor da biblioteca ducal (1770-1781)

Nascido em Königsberg, no leste da Prússia, em 1724, Kant passou ali toda a sua vida, vindo a morrer em 1804. Diz-se que ele nunca se distanciou mais do que 150 quilômetros de casa. Era um homem de disciplina notável. Seus vizinhos diziam que podiam acertar seus relógios pelas caminhadas diárias dele, que começavam precisamente às 16:30 horas. Kant era consumido por dois problemas que pareciam desafiar qualquer explicação: "o céu cheio de estrelas em cima e a lei moral no interior". Ele foi um estudioso ávido de Isaac Newton e escreveu artigos acadêmicos no campo da astronomia.

Apesar de impressionado com o progresso titânico da ciência natural, Kant argumenta que a ciência não pode pronunciar-se sobre Deus ou sobre a responsabilidade humana vinculada à liberdade moral.

Kant estava desanimado com o dogmatismo do racionalismo e sua relutância em incorporar descobertas empíricas em seus modelos *a priori* e matemáticos. E estava ainda mais desanimado com o empirismo, porque o ceticismo de Hume em relação à causalidade tornava o conhecimento científico impossível. Como Newton, Kant excluía o acaso como princípio genético desse universo.

A possibilidade do conhecimento

Kant, em sua filosofia crítica, emprega o "método transcendental". Em termos simples, isso significa que, para transcender certos problemas da epistemologia, presume-se que o conhecimento não é apenas necessário, mas possível. Então Kant pergunta: "O que é necessário para que o conhecimento ocorra?" ou: "Sob que condições o conhecimento é possível?"

A síntese de Kant incorpora elementos tanto do racionalismo quanto do empirismo. Ele concorda com os empíricos que o conhecimento *inicia-se* com a experiência, mas afirma que nem todo conhecimento vem da experiência. Também existe conhecimento *a priori*. Ele concorda com Hume em que não experimentamos diretamente a causalidade, porém rejeita a

noção de que a causalidade é um mero hábito psicológico de associação. Nossa noção de causalidade, diz Kant, vem do julgamento racional, uma operação da faculdade da mente.

Segundo Kant, o conhecimento começa com os "múltiplos sentidos", que recebem sensações e impressões. Essas sensações, no entanto, são classificadas por categorias embutidas na mente. O conhecimento é um processo sinérgico (cooperativo) entre os sentidos e a mente. Temos o que Kant chama de *intuições puras de espaço e tempo*. Ninguém pode perceber nem espaço nem tempo. Não podemos experimentá-los por nós mesmos. Todavia, em cada uma das minhas percepções também percebo espaço e tempo. Sem essas intuições *a priori* jamais poderíamos ter uma percepção isolada. Por exemplo: se eu olho para fora pela minha janela nesse instante, vejo árvores, um lago, uma cascata, arbustos, relva e flores, bem como um céu azul e nuvens brancas carregadas. O que eu contemplo não se trata de um árvoreslagocascataarbustosrelvaflorescéunuvens. Sem as intuições puras de espaço e tempo, eu não poderia individualizar os dados da experiência ou as palavras usadas para expressá-los. Eu teria um amontoado indiscriminado e caótico de sensações, ininteligível e sem sentido.

É a mente que dá unidade à diversidade da minha experiência sensorial. Mas não é simplesmente *a* mente; é a *minha* mente. O sujeito que ordena o conhecimento é o *eu*. Conhecemos o eu não por meio de percepções sensoriais imediatas (por exemplo, não podemos ver nem ouvi-lo), mas pelo que Kant chama de "unidade transcendental de apercepção" ou de "apercepção transcendental do ego". O eu é apercebido, não percebido. Ele me vem como implicação necessária da experiência real. Estamos imediatamente conscientes do eu como um eu. Nesse sentido, Kant está muito próximo da primazia da autoconsciência, de Descartes.

Os limites do conhecimento

Um dos elementos mais bem conhecidos da filosofia de Kant é a distinção que ele faz entre o mundo *fenomenal* e o mundo

numenal. O conhecimento, de acordo com Kant, limita-se ao campo da experiência empírica. Os sentidos múltiplos são a pedra fundamental do conhecimento. O único mundo que experimentamos pela percepção sensorial é o mundo fenomenal. Como vimos, *fenômeno*, derivado de uma palavra grega que significa "manifesto", refere-se a coisas evidentes ou manifestas aos sentidos. Às vezes usamos o termo *fenomenal* com o sentido de "fabuloso, fantástico, muito grande", mas no jargão filosófico ele se refere às aparências perceptíveis. Assim, o mundo fenomenal é o mundo das aparências ou o mundo como o experimentamos pelos sentidos.

Kant não diz que o mundo fenomenal não é real, somente que nosso conhecimento é limitado a ele. Ao experimentar os fenômenos desse mundo, nós o fazemos *através* das lentes das nossas categorias de pensamento *a priori*. O mundo objetivo é percebido por um sujeito pensador. Isso não é uma defesa do solipsismo ou da idéia de que o mundo exterior é criado pela mente subjetiva. Apesar de podermos presumir que há objetos que existem por si mesmos, nunca podemos perceber diretamente o objeto em si sem o que a experiência traz à mente.

O objeto ou coisa em si Kant chama *das Ding an sich*. *Das Ding an sich* realmente existe, mas existe no campo *numenal*, fora do alcance dos nossos sentidos. Por isso não podemos conhecer o objeto numenal ou a coisa em si; podemos conhecê-la apenas de forma limitada, já que nossos sentidos a percebem em cooperação com as categorias da nossa mente. Nunca percebemos a coisa em si sem a adição das categorias da mente.

Como vimos, o eu também faz parte do mundo numenal, porque não podemos percebê-lo diretamente, sem a ajuda da mente. Nem o eu nem *das Ding an sich* pertencem ao mundo fenomenal. Já que nosso conhecimento é limitado, em primeiro lugar aos fenômenos, e em segundo lugar à maneira como nossa mente organiza os dados brutos da experiência, não podemos ter "conhecimento" do eu nem da *Ding an sich* ou, na melhor das hipóteses, nosso conhecimento dessas coisas é limitado por esses dois fatores.

O mais importante no papel de Kant na história da filosofia foi que ele incluiu *Deus* no campo numenal. Deus, segundo

Kant, nunca pode ser percebido. Ele não faz parte dos sentidos múltiplos. Os mesmos limites que se aplicam ao nosso conhecimento das coisas em si e ao nosso conhecimento do eu se aplicam a Deus. Todos estes fazem parte do mundo numenal ou metafísico, sobre o qual todo conhecimento é suspeito. É o campo fenomenal, não o numenal, que é a esfera da investigação científica.

A idéia de que Deus não pode ser conhecido pelas experiências diretas dos sentidos não é uma idéia nova nem na filosofia nem na teologia. O debate clássico entre a teologia natural e o ceticismo kantiano está relacionado à questão de Deus poder ou não ser conhecido de modo *mediato* pelo mundo fenomenal. Tomás de Aquino, por exemplo, insiste em que Deus (o numenal) é conhecido pelo fenomenal e por intermédio deste. Aquino conclui isso a partir do Novo Testamento, citando uma passagem de Paulo: "O que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas" (Rm 1.19-20).

Paulo está dizendo que, mesmo Deus sendo "invisível" ou imperceptível, ele é "visto" e "conhecido". Não que Deus seja visto diretamente pela percepção sensorial, mas ele é percebido na ordem criada e por meio dela. Para Paulo, o que é numenal pode e é conhecido pelo que é fenomenal. Se Kant está correto em sua crítica, então Paulo está errado. Inversamente, se Paulo está certo em sua assertiva, Kant está errado. Os dois não podem estar certos.

O argumento ontológico

Os principais argumentos tradicionais em favor da existência de Deus são o ontológico, o cosmológico e o teleológico. Kant prestou muita atenção no argumento ontológico, popularizado por Anselmo e depois reformulado por Descartes e novamente por Wolff (com quem Kant esteve muito familia-

rizado). De acordo com Anselmo, Deus é aquele ser do qual não se pode imaginar outro maior, e tal ser tem de existir na realidade bem como na mente. Gaunilo, crítico de Anselmo, dissera que, apenas o fato de ele poder imaginar uma ilha perfeita não significa que tal ilha existe. Anselmo respondeu que Gaunilo não havia entendido nada. Anselmo não estava argumentando (com os conceitualistas) que qualquer coisa que possa ser concebida racionalmente pela mente precisa existir na realidade. Antes, estava limitando seu argumento a esse ser do qual não se consegue conceber outro maior. Se imagino um deus que não existe na realidade, não estou pensando no Deus de Anselmo, porque um ser que existe realmente é maior do que um mero construto mental.

Jonathan Edwards mais tarde haveria de refinar o argumento de Anselmo, afirmando que o ser não pode *não* ser. Ilhas e dólares podem não ser, mas o ser precisa ser a fim de ser. (Isso está mais próximo da idéia do *ser necessário* de Tomás de Aquino.)

Kant ataca o argumento ontológico com base em que a *existência* não é um predicado — ela é vaga demais para receber uma definição formal. A existência é dita de uma coisa de modo diferente dos seus predicados (as coisas que podem ser afirmadas ou negadas sobre ela). Pode-se conhecer a essência plenamente determinada de uma coisa, junto com todos os seus predicados, e ainda não saber se ela existe. A razão permite que tal Deus *possa* existir na realidade, porém a razão não pode *saber* que Deus existe.

Kant, ao rejeitar o argumento ontológico, apóia-se fundamentalmente em sua negação da existência como um predicado. Em linguagem comum, porém, a existência funciona como um predicado. Se pronunciamos a palavra *Deus*, estamos dizendo uma coisa. Se dizemos: "Deus existe", estamos dizendo outra coisa, algo que não se encontra apenas na palavra ou idéia *Deus* (diferindo de Anselmo). Mas a questão permanece: se a existência é um predicado, será que ela é algo que precisa, por necessidade lógica, ser atribuído a Deus?

O argumento cosmológico

Kant rejeita o argumento cosmológico em favor da existência de Deus com base na idéia incomum de que, em última análise, ele está apoiado no argumento ontológico. Se o argumento ontológico falha, o argumento cosmológico também.

Em termos históricos, o argumento cosmológico tem sido o argumento mais popular e persistente em favor da existência de Deus. Ele é chamado "cosmológico" porque raciocina a partir do cosmos de volta para Deus como a causa do cosmos. Em resumo, o argumento diz que, se algo existe, então um ser absolutamente necessário também precisa existir. Ele apela à lei da causalidade: como nada pode ser sua própria causa, é preciso que haja algo não causado ou auto-existente para explicar a existência de algo.

O argumento *ontológico* passa da idéia de Deus à realidade de Deus, procurando conter o argumento dentro dos limites da arena formal da mente, evitando assim as fantasias da percepção sensorial ou da esfera empírica. O argumento *cosmológico*, por sua vez, via de regra começa com a experiência dos sentidos, com a percepção das coisas no mundo material, ou com a autoconsciência.

Um breve resumo do argumento cosmológico cabe bem aqui. Se percebemos que algo (o eu, o mundo, ou alguma coisa nele) existe, temos quatro alternativas (alguns pensadores procuraram outras alternativas, mas todas elas podem ser reduzidas a uma das quatro, dependendo de como são formuladas):

1) A "realidade" percebida é uma ilusão.
2) A realidade é autocriada.
3) A realidade é auto-existente.
4) A realidade, em última análise, é causada ou "criada" por algo auto-existente.

Dessas quatro alternativas, duas (a 3 e a 4) incluem algo auto-existente. A alternativa 2 é formal ou logicamente impossível, pois a noção de autocriação é analiticamente falsa. Como

vimos, para que algo crie ou cause a si mesmo, tem de *ser* antes de ser. Tem de ser e não ser, ou existir e não existir, ao mesmo tempo e na mesma relação. (Uma "quinta" opinião bastante popular, o retrocesso infinito ou uma série infinita de causas finitas, pode ser reduzida à alternativa 2. Ela constitui o problema da autocriação infinita.)

Se a alternativa 2 é eliminada, a única alternativa racional para a auto-existência de algo (ser necessário) é a primeira alternativa. Se tudo é ilusão, então nada existe, e não precisamos nos preocupar em conhecer algo (não há nada por conhecer). Mas se tudo é ilusão, então a própria ilusão é ilusão, o que a anula. Se a percepção ou idéia é ilusória, algo ou alguém precisa estar tendo a ilusão. Ou seja, precisa haver uma causa para a ilusão. A causa tem de ser autocriada, auto-existente, ou causada por algo (no fundo, criada por algo auto-existente). Assim, a alternativa 1 é reduzida a 3 e 4. Vemos, portanto, que as únicas duas alternativas racionalmente possíveis são 3 e 4, que têm ambas algo auto-existente ou um ser necessário.

Tudo isso se apóia sobre as leis da não-contradição e causalidade. Kant compreendeu isso e não estava disposto a abrir mão nem da razão nem da causalidade. Por isso, ele *limitou a aplicação da lei da causalidade*. Ele argumentou que a lei da causalidade não tem sentido ou aplicação a não ser no mundo sensível (isto é, o mundo que pode ser percebido pelos sentidos). Essa lei se aplica ao mundo fenomenal, não ao mundo numenal. Ela se aplica ao campo da física, não da metafísica.

Sempre me deixou intrigado a insistência de Kant nesse ponto. Sua limitação da causalidade ao mundo fenomenal parece ser arbitrária. Se tudo no mundo fenomenal requer uma causa, por que o próprio mundo fenomenal não requereria uma causa? Concordo com David Hume que não temos uma percepção imediata da causalidade, mas nossa falta de percepção de uma causa específica não nos permite concluir que não há causa. Precisamos ter em mente que a lei da causalidade é uma lei *formal*, uma extensão da lei da não-contradição.

A essa altura Kant vinculou o argumento cosmológico ao ontológico. Se a razão, considerada formalmente, exige um ser necessário (tanto lógica como ontologicamente), isso não sig-

nifica que um ser necessário existe na realidade. Só porque minha razão me diz que a lógica exige um ser auto-existente, isso não significa que existe um ser auto-existente — a não ser que a realidade seja racional.

Em defesa de Tomás de Aquino e outros que raciocinaram cosmologicamente, tenho de dizer que eles estavam provando "apenas" que a razão exige a existência de Deus. Não sei de outra coisa que se poderia esperar "racionalmente" do raciocínio exceto algo que seja razoável e não irrazoável, racional e não irracional. Mais uma vez: se Kant continua cético quanto à aplicação da causalidade ao mundo metafísico ou numenal, por que ele está tão preocupado com sua aplicabilidade ao mundo fenomenal? Se alguém procura ser racional numa das áreas, por que não nas duas? O conhecimento limitado de Kant é uma forma de ceticismo limitado que filosofias posteriores rejeitaram como meio-termo entre teísmo e niilismo. Para os niilistas, Kant estava descendo uma ladeira íngreme sem freios.

O argumento teleológico

Das provas tradicionais da existência de Deus, o argumento teleológico foi o que mais impressionou tanto Hume quanto Kant. Este concorda que o mundo está cheio de coisas que apresentam sinais claros de ordenação e propósito. É difícil imaginar um projeto sem um projetista. Alguns evolucionistas modernos procuraram explicar o plano ou ordem com termos como *acaso* e *acidente*. No entanto, é muito complicado falar de "propósito acidental". Isso parece intencionalidade não intencional. Carl Sagan teve dificuldades com isso em sua tentativa de descrever o universo como cosmos e não como caos; não se pode ter um cosmos caótico. Kant concorda que a busca da ordem indica um ordenador, mas isso nos leva de volta à dependência da lei de causalidade como no argumento cosmológico, e por isso resulta nos problemas inerentes ao argumento ontológico.

É importante lembrar que Kant não nega a existência de Deus. Ele nega que a existência de Deus possa ser provada

Tabela 9.2
Provas tradicionais da existência de Deus

	Ponto de partida	Resumo da idéia
Argumento ontológico	Nossa idéia de Deus	Deus é o ser do qual não se consegue imaginar outro maior. Tal ser tem de existir tanto na realidade como na mente.
Argumento cosmológico	A experiência que nossos sentidos têm do cosmos	Se algo existe, então um ser absolutamente necessário (Deus) também precisa existir.
Argumento teleológico	Evidência empírica de ordem e planejamento	O mundo está cheio de coisas que apresentam sinais de ordem e propósito. Se o mundo foi planejado, então precisa haver um projetista (Deus).

racionalmente, mas também que a idéia da não existência de Deus possa ser provada racionalmente.

O agnosticismo metafísico e teológico de Kant tem apoio em sua teoria das antinomias. A rigor, a palavra *antinomia* é, em termos históricos, sinônima de *contradição* (apesar de ser usada hoje em dia um pouco difusamente como sinônima de *paradoxo*). Assim como a palavra *contradição* vem do latim "falar contra", a palavra *antinomia* vem do grego "contra a lei". A lei contra a qual uma antinomia se levanta é a lei da não-contradição. Kant relaciona várias antinomias na reflexão filosófica, entre as quais as seguintes:

1) O mundo é limitado em espaço e tempo, e o mundo é ilimitado em espaço e tempo.
2) Toda coisa composta no mundo é feita de partes simples, e nenhuma coisa composta é feita de partes simples.
3) Ao lado da causalidade, nas leis da natureza, também há liberdade; e não há liberdade, já que tudo acontece segundo as leis da natureza.
4) Um ser absolutamente necessário existe como parte do mundo ou como sua causa, e nenhum ser absolutamente necessário existe.

Kant está dizendo por meio dessas antinomias, não que os dois lados podem ser verdadeiros, mas que esses opostos têm sido defendidos pelos metafísicos e filósofos com a mesma força.

Temos de concordar que os filósofos realmente levantaram argumentos enfáticos para os dois lados das antinomias. Um argumento enfático, porém, não é necessariamente válido. Vejamos a segunda antinomia. Pode-se argumentar com muita ênfase que uma coisa composta não é feita de partes simples, mas se não for feita de partes (simples ou complexas), então não é composta. Que uma coisa composta é feita de partes simples é analiticamente verdadeiro (isto é, verdadeiro por definição), e o argumento mais enfático do mundo não pode falsear isso. Pode-se argumentar que não há coisas compostas no mundo. Mas se *houver* coisas compostas, elas têm de consistir de partes, ou simplesmente não são compostas.

Apesar de Kant registrar as conclusões de diferentes filósofos a respeito dessas antinomias, ele ainda afirma que Deus é uma *idéia reguladora* útil. Uma idéia reguladora, segundo Kant, é uma idéia útil mas não demonstrável, e para ele essas idéias reguladoras incluem não apenas a idéia de Deus mas também a idéia do eu e da *Ding an sich*.

O argumento moral de Kant em favor da existência de Deus

Se em sua crítica dos limites do pensamento teórico, Kant expulsa Deus pela porta da frente, ele corre para a porta dos fundos para deixá-lo entrar novamente. Em sua filosofia moral e prática, Kant procurou uma base para a ética. Ele argumentou em favor da presença do "imperativo categórico", um sentido universal de dever que é parte integrante da experiência humana e traz consigo uma obrigação moral ou imperativo do dever. A versão kantiana da "regra áurea" é: "Age como se a máxima da tua ação fosse se tornar uma lei universal da natureza".

Assim como Kant estuda a epistemologia de uma perspectiva transcendental, ele também faz isso com a ética ou

filosofia moral. Ele faz a pergunta básica: O que é necessário para que a ética ou o imperativo moral faça sentido? E conclui que, para que a ética faça sentido, é preciso que haja justiça. Como a justiça não é exercida de modo perfeito nesse mundo, deve haver um estado futuro em que a justiça prevalecerá. Para que a justiça prevaleça, tem de haver um Juiz perfeito, moralmente inculpável, já que um juiz corrupto não exerceria justiça perfeita. Esse Juiz precisa ser onisciente, sem jamais errar em seu julgamento, e precisa ser onipotente, fazendo com que a justiça seja praticada.

Em resumo: Kant argumenta em favor do Deus cristão com base em que ele tem de existir para que a ética faça sentido. Kant diz que, mesmo que não possamos saber que Deus existe, para todos os propósitos práticos temos de viver "como se" ele existisse, para que a ética e a vida em sociedade sejam possíveis. Ele antecipa a máxima de Fyodor Dostoyevsky: "Se Deus não existe, tudo é permitido". Sem uma norma ética absoluta, a moralidade se reduz a mera preferência, e o mundo é uma selva onde prevalece a lei do mais forte.

Notas

1. Immanuel KANT, *Critique of pure reason*. Amherst/NY, Prometheus, 1990 (em português, *Crítica da razão pura)*.
2. Veja R. C. SPROUL, *Not a chance: the myth of chance in modern science and cosmology*. Grand Rapids, Baker, 1994.

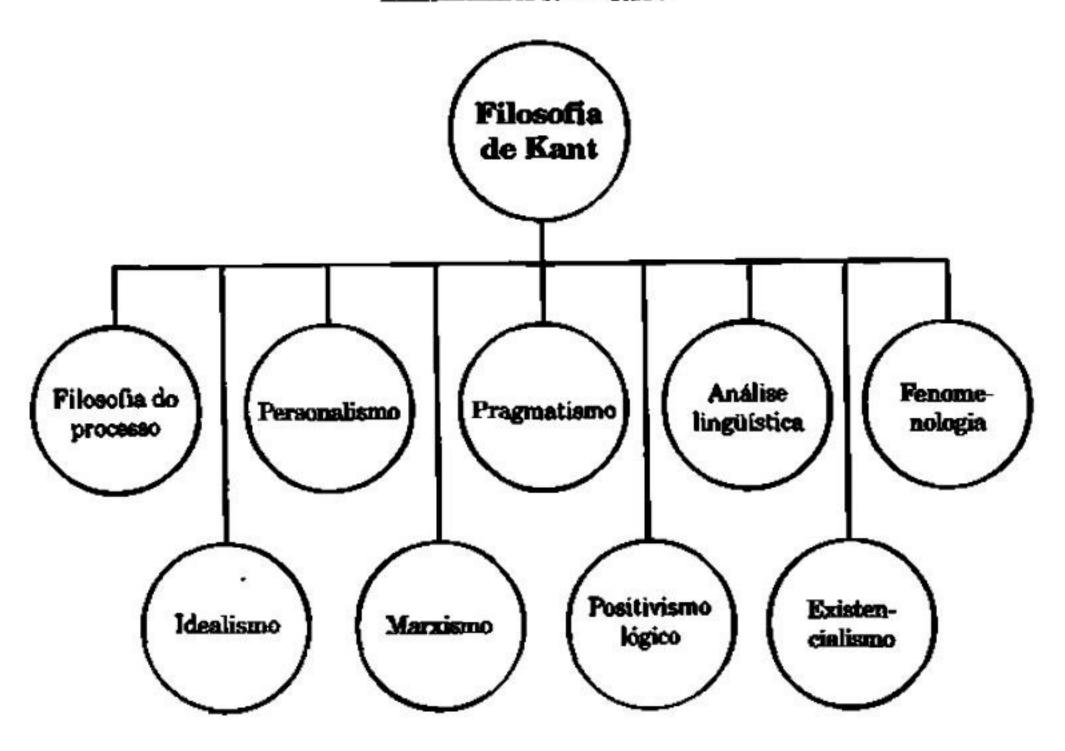
10

Karl Marx
O utopista

A filosofia revolucionária de Immanuel Kant foi, como vimos, um divisor de águas na história do pensamento teórico. Em um aspecto ou outro, praticamente todas as escolas de filosofia que se desenvolveram depois de Kant basearam-se nele (veja a fig. 10.1).

No século dezenove, em larga medida devido ao ceticismo ou agnosticismo metafísico de Kant, os filósofos voltaram sua atenção à construção de uma filosofia da história. Antes de Kant, os principais enfoques da filosofia eram a metafísica e a epistemologia. Depois dele, passaram a ser a história e a antropologia. Isso não quer dizer que ninguém tratou dessas áreas antes de Kant, nem que metafísica e epistemologia foram completamente abandonadas depois dele. Nem todos os metafísicos caíram aos pés de Kant e se fingiram de mortos. Mas a ênfase desde Kant tem sido claramente na área do fenomenal — o campo deste mundo. Desde a época de Kant, o mundo ocidental está esperando por um novo Platão ou Aristóteles para resgatar a metafísica de um ceticismo incipiente.

Nesta breve visão geral da história da filosofia, eu quase incluí um capítulo inteiro sobre G. W. F. Hegel (1770-1831), cujo pensamento dominou pelo menos a primeira metade do século dezenove. Ele, porém, é um dos filósofos mais complexos e difíceis, e esse fator intimidador talvez tenha me convencido a passar por ele o mais rapidamente possível.

Figura 10.1
Filosofias que surgiram do pensamento de Immanuel Kant

Hegel, desafiado por Kant, procurou reconstruir a metafísica para abranger a filosofia da história. O axioma do trabalho de Hegel era: "O que é racional é real, e o que é real é racional". Se tudo o que é real também é racional, então, de acordo com Hegel, pode ser conhecido.

Hegel faz uma distinção importante que Kant não fez: ele vê razão e compreensão como duas forças completamente distintas. Compreensão não é a mesma coisa que razão, apenas uma mera função específica da razão. A compreensão vê tudo em termos de contrastes. Na visão de Kant, a compreensão é de fato limitada pelo finito e não pode adquirir o conhecimento absoluto. A razão, porém, diz Hegel, não sofre essa limitação. Ele faz da Razão com "r" maiúsculo como o Espírito Absoluto, que é pensamento puro ou conhecimento absoluto. O mundo como o conhecemos está em um processo evolucionário ou orgânico. O Espírito Absoluto se manifesta ativamente na história.

Hegel entendia a história como a encarnação ou manifestação dinâmica do Espírito Absoluto. A mente do ser humano está ligada ao Espírito Absoluto de uma maneira tal que pode ser alcançada pela razão humana. Pensamos sobre o Absoluto de uma maneira análoga à manifestação ou expressão própria do Absoluto: por meio de um processo dialético.

A dialética de Hegel

O termo *dialética* diz respeito à tensão entre as idéias. Algumas pessoas o têm usado como sinônimo de *contradição*, que é tensão no grau máximo. O processo dialético de Hegel começa com um ponto de partida plausível, que se torna a *tese*. Ao ser estudada, a tese pode implicar uma noção contraditória — a *antítese*. Essa contradição aparente tende a criar um impasse, como no caso das filosofias de Heráclito e Parmênides, e do racionalismo e do empirismo.

O impasse pode ser resolvido apenas por uma *síntese*, que, no fundo, resgata o que é verdadeiro tanto na tese quanto na antítese. Hegel entende essa solução pela síntese como resultado de *aufheben*, elevar ou erguer o pensamento a um novo nível.

As coisas progridem em forma de tríade (veja fig. 10.2).

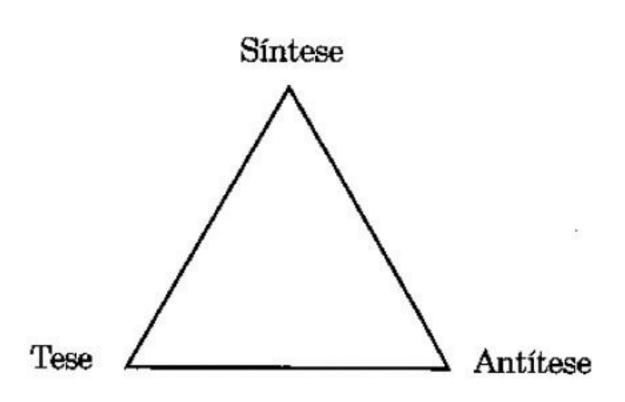
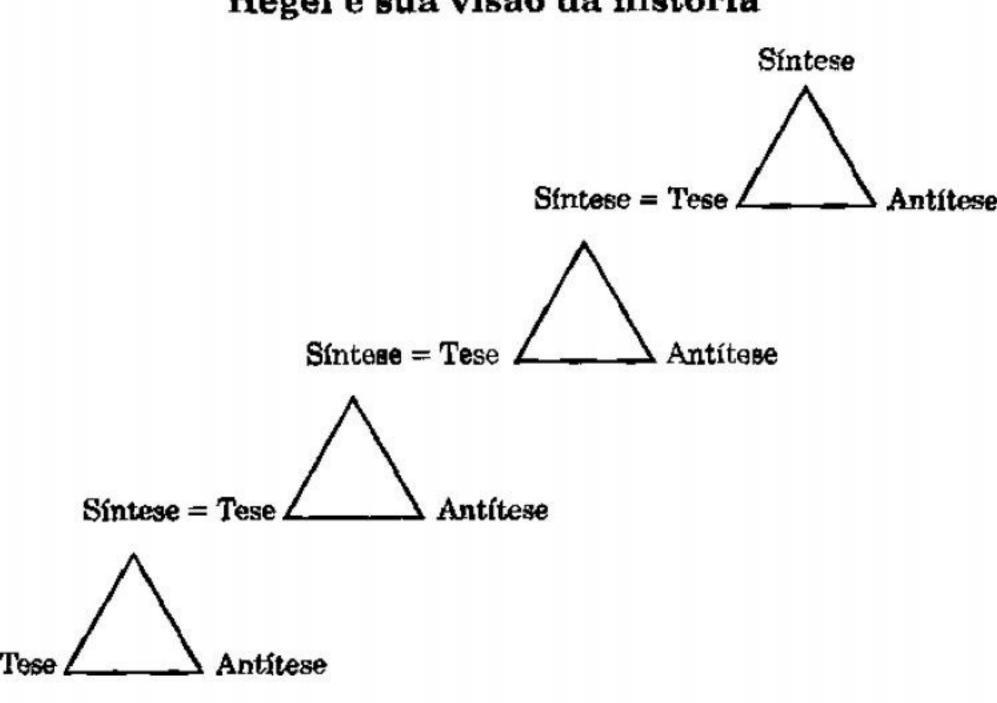
Figura 10.2
A dialética de Hegel

Quando se chega à síntese, ela se torna uma nova tese. Isso, por sua vez, gera uma nova antítese, que requer solução em uma nova síntese. A história avança para a frente e para cima dessa maneira, como vemos na fig. 10.3.

Figura 10.3
Hegel e sua visão da história

Antecipando nosso estudo de Karl Marx, podemos rotular a filosofia de Hegel de "idealismo dialético". Hegel ilustra isso com sua primeira tríade do conhecimento (veja fig. 10.4). O ser é o conceito mais fundamental que a mente pode formular. Mas o próprio conceito de ser contém sua antítese, a idéia do nada ou de não ser. A mente, ao se debater entre ser e não ser, move-se para o conceito de vir a ser. Essa síntese se apóia sobre as noções anteriores de ser e não ser.

Para Hegel, a história do mundo é a história das nações, que progridem não por acaso, mas por um processo racional. Existe uma razão, na verdade a Razão, por trás de todas as mudanças na história.

Figura 10.4
A primeira tríade de Hegel

Karl Marx está entre os pensadores mais destacados da história — notável pelo grau em que suas idéias tiveram um impacto sobre a cultura do mundo e a rapidez com que isso se deu. Quando eu cursava o segundo grau, a população do mundo contava dois bilhões de pessoas. Quando eu celebrei quarenta e cinco anos de idade, a população tinha crescido muito. O que me deixou perplexo, porém, foi que então havia dois bilhões de pessoas apenas atrás da Cortina de Ferro! Na minha meia-idade o número de pessoas vivendo sob regimes marxistas era o mesmo da populaçao mundial de quando eu era adolescente.

A filosofia de Marx, conhecida popularmente como materialismo dialético, forma um forte contraste com a filosofia da história, de Hegel. Marx concorda com Hegel em que o movimento da história é de natureza dialética, mas Marx insiste em que a força que move a história não consiste em ideais ou na razão, mas na economia. O embate entre posicionamentos econômicos rivais é a causa de conflitos e mudanças. Marx, contudo, não se satisfez em ficar sentado atrás de uma mesa na biblioteca do museu Britânico à espera de que a natureza siga seu curso. As mudanças podiam e deviam ser impostas por homens de ação, que gerassem revoluções.

A desilusão de Marx

Filho de judeus, Karl Marx nasceu em Trier, na Alemanha, em 1818, mais ou menos um século antes da revolução russa. Durante sua infância, mudou-se com a família para uma cidade predominantemente luterana. Por razões econômicas ou de negócios, seu pai se "converteu" ao luteranismo, alimentando para toda a vida a desilusão do filho com o papel da religião na vida.

Com vinte e três anos de idade Marx obteve seu doutorado em filosofia. Ele lera muito as obras de Hegel e Ludwig Feuerbach. Este último ensinou que o ser humano não foi criado à imagem de Deus, mas Deus foi criado à imagem do ser humano. Toda a teologia, de acordo com Feuerbach, nada mais é que antropologia. Marx abraçou a idéia de Feuerbach de que o ser humano, e não Deus, é que se realiza na história.

A filosofia da história de Marx é ao mesmo tempo uma filosofia do ser humano. Os classicistas o definiram como *homo sapiens*, "o ser humano sábio", acreditando que o que separa o ser humano dos animais é o intelecto humano. Marx redefiniu o ser humano como *homo faber*, "o ser humano que faz" (daí a palavra "fábrica", como no alemão *fabrik)*.

Quando encontramos alguém pela primeira vez, geralmente fazemos pelo menos três perguntas: 1) qual é seu nome? 2) onde você mora? 3) o que você faz? A terceira pergunta se refere ao trabalho ou profissão da pessoa. Essa é a pergunta que mais ocupa Marx, pois ele entende que a identidade da pessoa está ligada ao seu trabalho. Para Marx, o trabalho é o principal catalisador da realização própria do ser humano. Ele é singular porque faz da sua atividade o objeto da sua consciência e vontade. O trabalho é um processo dinâmico entre o ser humano e a natureza. Por intermédio do seu trabalho, o ser humano sobrevive.

As épocas da história do mundo, diz Marx, são determinadas não tanto *por aquilo que* as pessoas produzem ou fazem quanto pelo modo *como* o fazem. Marx compreendeu com perspicácia o papel decisivo das ferramentas na produção de bens. Por exemplo: por que um fazendeiro americano produz

tanto mais grãos do que um fazendeiro em uma nação subdesenvolvida do Terceiro Mundo? Ambos podem ser da mesma altura, da mesma idade e de igual inteligência. Só que um deles usa máquinas para plantar e colher e transporta seus bens para o mercado num caminhão com ar condicionado. O outro usa um arado grosseiro, colhe com as mãos e leva seu produto para o mercado nas costas de uma mula. Um dos fazendeiros possui as ferramentas ou os "meios de produção", e o outro não. Essa é a diferença crucial entre os dois. A revolução industrial criou ferramentas que aumentaram a produção de bens de modo exponencial.

A comunidade humana, de acordo com Marx, é criada pelo trabalho — mais especificamente, pela divisão do trabalho. As pessoas trabalham umas para as outras. O trabalho é um empreendimento coletivo, tornando a coexistência essencial à sobrevivência. Esse esforço cooperativo no trabalho é o que une as pessoas na história do mundo.

Marx viu a revolução industrial como uma ameaça séria ao bem-estar da humanidade. A sociedade mudou dramaticamente de agrária para industrial, à medida que o povo deixava suas lavouras aos milhares para procurar emprego nas fábricas.

O que isso significou para a humanidade? A mudança do sistema agrícola para o industrial resultou na desumanização do trabalhador. Criou um estado de hostilização econômica, que exigia e necessitava de algum tipo de reconciliação. O operário, que como agricultor trabalhava para si mesmo, agora tinha de vender seu trabalho ao capitalista, que possuía os meios de produção, as ferramentas. Em um jogo de beisebol sem árbitro, a decisão sobre "salvo" ou "fora", em última análise, é feita por quem é dono do bastão ou da bola. "O bastão é meu; você está fora" é a regra. Nesse sistema, quem possuir as ferramentas domina o jogo.

Mesmo quando o trabalhador sai da fazenda "voluntariamente" para trabalhar na fábrica e faz um "contrato livre de trabalho" (para ganhar salário por seu trabalho), Marx não vê nada de "voluntário" e "livre" nessa transação. O sistema econômico "força" o trabalhador a abandonar o emprego pró-

prio e a empregar-se junto ao capitalista para ganhar salário. Na verdade, o trabalhador, na opinião de Marx, torna-se um mero *escravo* que ganha salários. O trabalho do operário se torna um meio para o fim de outro. O trabalhador não possui mais nem as ferramentas (os meios de produção) nem o fruto do seu trabalho (os produtos que fez).

A alienação do trabalhador

Nesse processo, Marx discerniu quatro aspectos distintos da alienação do trabalhador: ele está alienado 1) da natureza, 2) dele mesmo, 3) de seu "ser como espécie" e 4) dos outros.

A relação original do ser humano com a natureza é rompida com sua separação "não natural" do fruto do seu trabalho. Seu trabalho se torna um bem negociável, algo que é comprado e vendido. Seu trabalho não é mais seu.

Em sentido fundamental, o trabalhador perde a sua *posse*. Marx entende que o poder econômico do capitalismo está na questão da propriedade. O trabalhador não possui nada. Mesmo um empregado muito bem pago é, no juízo de Marx, nada mais que um escravo muito bem pago.

Vemos esse drama encenado todos os dias em nossa cultura. A grande maioria das pessoas é de trabalhadores e não de proprietários. Mesmo executivos recebem salários pelas tarefas que desempenham na empresa. Portanto, mesmo os que recebem grandes salários não são donos da empresa — a não ser que parte do seu pagamento seja em ações. Marx não previu como os trabalhadores poderiam participar da posse investindo uma parte dos seus salários em ações.

A essência do capitalismo é fazer seu dinheiro trabalhar para você. Acumular riqueza até enquanto está dormindo. Por exemplo: o agricultor que é dono da sua terra pode trabalhar arduamente durante o dia para cultivar o que plantou. Depois, enquanto ele está dormindo, suas colheitas amadurecem, e (se a natureza lhe for favorável) sua abundância aumenta.

Eu pessoalmente sou ao mesmo tempo empregado e empreendedor. Como empregado recebo salário pelo meu trabalho.

Recebo uma quantia fixa, independente dos lucros ou perdas da empresas. (Isso se aplica, é claro, apenas "até certo ponto": se a empresa deixa de prosperar, posso perder meu emprego.) Eu também escrevo livros. A maior parte da posse dos meus livros está nas mãos dos meus editores. Eu recebo uma quantia de dinheiro pela minha parte relativamente pequena na posse, pela via dos direitos autorais. Enquanto escrevo esse livro, em algum lugar do mundo um livro que escrevi há tempos está ganhando *royalties* para mim. Também posso investir o resultado desses direitos no mercado de capitais, na esperança de que meu capital cresça.

A propriedade, porém, é acompanhada de riscos. Quem possui algo precisa investir seu capital. Esse capital pode aumentar ou diminuir — pode até ser totalmente perdido. Nos Estados Unidos, a cada ano são abertas 500 mil novas empresas. Depois de um ano, 20 por cento delas já fecharam as portas. Depois de dez anos restam apenas 4 por cento, evidenciando uma taxa muito elevada de fracasso. Os benefícios da posse são muitos, mas os riscos também são grandes. Via de regra é mais seguro investir o capital em empresas fortes e estáveis do que em empreendimentos novos.

As páginas esportivas ultimamente estão cheias de histórias de litígios, jogadores sem contrato e coisas do gênero. Os jogadores (trabalhadores, nesse caso) exigem uma parte maior na posse, sem terem antes corrido o risco de criar o clube.

Marx entende que o trabalhador está sendo alienado de si mesmo porque seu trabalho não é voluntário. Ele lhe é imposto, criando um sentimento de temor. O operário está deprimido na segunda-feira e não vê a hora de chegar a sexta-feira. Ele se sente "humano" apenas durante suas horas de lazer. O ser humano como *homo faber* não se sente mais realizado com seu trabalho.

O ser humano é alienado do seu "ser como espécie" no sentido de que ele tem de expressar seu caráter em atividade livre, consciente. Os animais "produzem" somente para atender suas necessidades naturais. O castor constrói seu dique, e o pássaro, seu ninho, mas o ser humano trabalha para produzir muito além das suas necessidades básicas. Ele cria no campo

das artes, do intelecto e de uma multidão de outras áreas. Quando empregado, diz Marx, o ser humano perde sua liberdade criativa ou a limita e, de certa forma, é reduzido a um animal que trabalha simplesmente para pôr pão na mesa.

Por último, o trabalhador experimenta o distanciamento das outras pessoas. A comunhão *(Mitmensch)* do trabalho conjunto em prol da posse comum se perde. O capitalismo prioriza a propriedade privada e reduz a posse a alguns poucos. No comunismo que Marx imaginou, todos trabalham juntos para o bem comum e têm a posse em conjunto. O problema, é claro, está no fato de que, quando todos são donos de tudo, ninguém é dono de nada.

A subestrutura da sociedade

De acordo com Marx, toda sociedade tem subestrutura e superestrutura. A subestrutura é como o alicerce de um prédio, enquanto a superestrutura é o próprio prédio. O alicerce ou subestrutura determina o tipo de superestrutura que pode ser construída sobre ele.

A subestrutura de uma sociedade é sua base econômica ou ordem material, o que inclui os fatores de produção e as relações de produção. No curso da história, as relações de produção passaram do sistema escravocrata para o feudal e para o capitalista. A maneira como as ferramentas são desenvolvidas determina a maneira como as pessoas se relacionam. O machado de pedra ou arco e flecha permitem certa existência independente. O arado requer uma divisão do trabalho. As máquinas pesadas aumentam a divisão do trabalho. Quanto mais sofisticadas forem as ferramentas, maior será a divisão do trabalho. Essa divisão do trabalho cada vez maior aumenta a luta de classes.

O capitalismo, segundo Marx, reduz as classes a duas: os proprietários (a burguesia) e os trabalhadores (o proletariado; ele não previu o surgimento de uma classe média forte). O sistema de valores criado por esse sistema produz um grau maior de distanciamento. O que Marx entende por *valores* não corresponde ao sentido contemporâneo comum da palavra, que

confunde valores com ética e moralidade. Os valores podem ser distinguidos da ética, mesmo que não separados completamente. Na teoria econômica o valor é subjetivo, envolvendo preferências pessoais. Ninguém pode declarar quanto um bem ou serviço tem valor para mim. Posso valorizar sorvete de chocolate mais do que você, e você pode valorizar sorvete de baunilha mais do que eu.

A natureza subjetiva dos valores estimula as trocas no mercado, seja pela permuta, seja com o uso de moedas. Na permuta, alguém que tem um par de sapatos sobrando mas precisa de lâmpadas pode trocar com alguém que tem lâmpadas sobrando mas tem falta de sapatos. Quando se compram bens e serviços com dinheiro, isso é somente uma forma mais complexa de permuta. Em uma transação livre, quando o vendedor pede um preço mais alto por seus bens do que o comprador está disposto a pagar, a transação fracassa. Se eu valorizo mais o rádio que você tem para vender do que o dinheiro que tenho para gastar, irei comprar o rádio. Se valorizo mais meu dinheiro do que seu rádio, não irei comprá-lo.

No capitalismo, o preço de bens e serviços, assim como o custo do trabalho, é determinado pelas leis de mercado de oferta e demanda. Quanto maior for a força de trabalho, mais barato será o custo do trabalho. Isso permite que os produtos sejam vendidos a um preço mais alto do que o custo dos insumos (trabalho e matéria prima), resultando em lucro. Esse lucro vai para o proprietário. Isso cria o que Marx chama de *valor excedente*. O fato de que o proprietário ganha mais valor pelo seu produto do que o valor do trabalho que o produziu pareceu a Marx a exploração da classe trabalhadora. Essa exploração é um ingrediente necessário do capitalismo e alimenta o que Marx chama de "a lei de ferro dos salários".

Em oposição ao valor de mercado do trabalho no capitalismo, Marx defende a *teoria de valor do trabalho*: o valor de um produto é baseado na quantidade de trabalho investida nele. Se pudermos atribuir o fracasso abismal do marxismo a um único dos seus princípios, esse seria a teoria de valor do trabalho, de Marx. Querer implementar uma teoria tão objetiva de valor é ir contra a própria natureza da humanidade com seus gostos,

desejos e necessidades individuais. No sistema capitalista, os preços são fixados pelo que as pessoas valorizam, pelo que desejam ter. Rembrandt conseguia pintar um quadro de uma laranja com muito mais rapidez e eficiência do que eu. Tenho de trabalhar com mais tempo e empenho do que ele para pintar uma laranja. No mercado, no entanto, a maioria das pessoas pagará muito mais dinheiro por um quadro de Rembrandt do que pelo meu. A qualidade de um serviço ou bem não pode ser determinada simplesmente pela quantidade de trabalho investida nele.

Marx predisse que a condição dos trabalhadores nas sociedades capitalistas se tornaria cada vez pior. Os pobres ficariam mais pobres enquanto os ricos ficariam mais ricos, até que as massas se revoltassem e tomassem posse dos meios de produção.

Esse foi o maior erro de Marx. Ele pressupôs que o rico pode ficar mais rico apenas às custas do pobre, o que é um mito. O ganho de um tinha de significar a perda do outro. Isso pode ser verdade em um jogo de pôquer, mas não no mundo real dos negócios. Com o crescimento da produção pelo uso de ferramentas melhores, o custo unitário dos bens diminui (pela lei da oferta e da procura). Isso torna mais fácil para as pessoas receber bens e serviços, e eleva o padrão de vida dos pobres. Nenhum outro sistema econômico tem sido tão eficiente como o capitalismo para elevar o padrão de vida humano.

A superestrutura da sociedade

Marx afirma que a forma e o estilo da superestrutura de uma sociedade são determinados pela subestrutura econômica sobre a qual ela foi construída. Essa superestrutura inclui a ideologia da sociedade em áreas como religião, moralidade e direito. O "pensamento" de uma sociedade, portanto, flui da sua "base materialista". Nem a razão nem a teologia moldam a sociedade; é a plataforma econômica da sociedade que molda sua razão ou teologia.

No campo do direito, por exemplo, Marx afirma que o direito é estabelecido não sobre um fundamento religioso, filosófico ou natural, mas sobre os interesses assentados da classe domi-

nante. No capitalismo, a lei serve para defender os interesses da burguesia. Por um lado, Marx pode ser visto como um profeta da nossa aceitação de grupos de lobistas que trabalham abertamente por uma legislação que favoreça os seus interesses. Por outro lado, ele não conseguiu prever que uma maioria "proletária" poderia atingir a burguesia minoritária com um imposto de renda progressivo. Marx viu que a economia pode ser facilmente politizada por leis que tendem a refletir os interesses impostos por algum grupo, em vez de orientar-se por um conceito abstrato de justiça.

Dentro do marxismo, a igualdade é mais importante que a eqüidade. Na verdade, o marxismo pressupõe que a eqüidade é alcançada apenas pela igualdade. Isso significa que o preguiçoso "merece" ou "tem direito" a uma parte do bolo igual à de quem se esforça e trabalha. Isso expressa o princípio: "De cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo a sua necessidade".

Do mesmo modo, de acordo com Marx, a religião, o "ópio do povo" é um narcótico usado pela classe dominante para manter o proletariado na linha. Ao escravo é prometida uma recompensa no céu (o bolo será repartido no céu) se ele se comportar bem aqui e ficar com os dedos longe do bolo da burguesia. Essa idéia encontrou eco em Vladimir Lenin. Ele disse que os comunistas têm por certo que não existe nenhum Deus. Mas se houvesse um, isso seria apenas mais um motivo para combatê-lo, de tão más que são as obras a ele atribuídas. Para Marx (e mais tarde Lenin), a igreja não tem outro propósito do que servir de museu que abriga as relíquias da Idade Média.

Muitas tentativas têm sido feitas para criar uma síntese entre marxismo e religião. Isso pode ser obtido somente pela transformação do próprio marxismo numa religião, pois sua tese fundamental é irreconciliável com o judaísmo e com o cristianismo históricos.

A escatologia de Marx, baseada em sua visão dialética da história, prediz a seguinte reação em cadeia:

1) O capitalismo caminhará para uma situação de excesso de produção.

2) Os salários serão reduzidos.
3) O poder de compra dos trabalhadores diminuirá.
4) Será criado um excedente de bens.
5) Uma guerra será começada para gastar esse excedente.
6) Os efeitos da guerra causarão a autodestruição do sistema.

O objetivo fundamental de Marx era acabar com a propriedade privada através da propriedade dos meios de produção pelo estado. Isso criaria a ordem utópica de uma sociedade sem classes, sonho este desfeito na União Soviética e na China maoísta.

11

Søren Kierkegaard

O crítico dinamarquês

Uma das perguntas que me fazem com mais freqüência é: O que é existencialismo? Quando respondo de imediato: "Existencialismo é a filosofia da existência", as pessoas me encaram com olhar fixo e atônito. E com razão. Definir existencialismo como uma filosofia da existência não ajuda muito. O termo *existencialismo* tem sido usado de modo tão abrangente em nossa cultura que Jean-Paul Sartre se queixou de que ele tinha perdido totalmente o seu significado.

O existencialismo é extremamente difícil de explicar, em boa parte devido a seu sufixo, *ismo*. Acrescentar *ismo* a uma palavra via de regra indica um sistema de pensamento, mas o existencialismo tende a ser fortemente anti-sistema. Apesar de encontrarmos traços comuns de interesse entre os chamados filósofos existencialistas, pode ser mais prudente falar de existencialistas e não de existencialismo. Por outro lado, alguns filósofos que portam o rótulo *existencialistas* têm construído alguns sistemas bem complexos.

Vimos o impacto dramático que a filosofia marxista teve sobre o mundo. Em sua abrangência e na rapidez do seu impacto sobre a cultura ocidental, o existencialismo rivaliza com o marxismo. Não se pode passar um dia de trabalho sequer no mundo ocidental sem encontrar algum aspecto de existencialismo. Somos bombardeados por ele em romances, música popular, filmes, programas de televisão, religião e em qualquer

outra área da vida. Em certo sentido, o pensamento existencial traz consigo a vitória dos muitos sobre o indivíduo, da diversidade sobre a unidade. No existencialismo, o que se torna tende a engolir o que é; o finito, o infinito; o temporal, o eterno; e o secular, o sagrado.

Nossa cultura reflete uma forma peculiar de secularismo. Freqüentemente usamos a palavra *secular* com o sentido de "território fora dos limites da igreja". Porém quando o sufixo *ismo* é acrescentado, o termo *secular* significa algo muito mais radical.

Na Antigüidade, o latim tinha pelo menos duas palavras que podem ser traduzidas por "mundo": *mundus* e *saeculum*. *Mundus* se refere especificamente às dimensões ou aspectos físicos ou espaciais desse planeta. De *mundus* derivamos a palavra *mundano*. Lembramos do epitáfio de Atanásio: *Athanasius contra mundum*, "Atanásio contra o mundo". O termo latino *saeculum* se refere à dimensão temporal desse mundo, o "agora" do "aqui e agora" *(hic et nunc)*.

Nas categorias modernas de secularismo, a idéia fundamental é que esse mundo temporal é tudo o que existe. Não há um mundo transcendente, eterno. Estamos trancados nesse tempo e não podemos escapar. Em termos kantianos, o secularista vive apenas em referência ao campo fenomenal; todo acesso ao numenal está bloqueado.

Esse espírito pessimista de secularismo não é compartilhado por todos os filósofos existencialistas. Desde o século dezenove tem havido vários existencialistas religiosos notáveis, como Karl Jaspers, Martin Buber e especialmente Søren Kierkegaard. Ao mesmo tempo tem havido numerosas tentativas de criar uma síntese entre a filosofia existencial e a teologia (como na obra de Paul Tillich e Rudolf Bultmann) e a teologia dialética (como na obra de Karl Barth e Emil Brunner).

Uma das razões por que a filosofia existencial teve um impacto tão impressionante e rápido sobre a cultura moderna é que, em muitos sentidos, ela eliminou o intermediário. O intermediário que tipicamente traduz a filosofia abstrata e técnica para o povo comum é o artista. Não é por acaso que a história da arte, da música e do teatro segue a história da filosofia. O

artista adota novas idéias filosóficas, usa-as e as comunica como parte do movimento artístico específico.

No caso do existencialismo, porém, alguns dos seus proponentes mais fortes eram ao mesmo tempo filósofos e artistas. Por exemplo, Jean-Paul Sartre escreveu como filósofo técnico em *O ser e o nada*[1] e como roteirista em *No exit*.[2] Outros, como Albert Camus e Søren Kierkegaard, eram artistas literatos de primeira que podiam transmitir suas pesadas mensagens filosóficas diretamente às pessoas.

Outro crítico

Assim como Sócrates foi "o crítico de Atenas", Søren Kierkegaard foi apelidado "o crítico dinamarquês". Popularmente conhecido como o pai do existencialismo moderno, Kierkegaard recebe o crédito de ter cunhado o termo *existencialismo*.

Em muitos sentidos, Kierkegaard foi uma figura trágica. Seu pai seduziu uma jovem empregada pouco antes de sua esposa morrer. Mais tarde se casou com a moça e teve sete filhos com ela, dos quais o último foi Søren, que nasceu em 1813. Atormentado por uma culpa mórbida por sua vida pecaminosa, o pai de Søren impôs aos filhos uma formação religiosa rigorosa.

Quando jovem, Søren viveu um pouco como *bon vivant*, notado por suas réplicas engenhosas. Uma crise obrigou-o a romper seu noivado com sua amada Regina e a escrever seu primeiro livro, *Either/or*.[3] Nesse livro ele descreve a encruzilhada diante da qual estava: voltar à vida de devassidão sensual ou buscar com ardor a integridade espiritual.

Kierkegaard tinha fortes tendências para a melancolia, e sua percepção brilhante e belo estilo literário nasceram dessa dor pessoal. Certa vez ele recontou o antigo mito de um bandido sentenciado a ser queimado na fogueira. O rei de coração terno não conseguiu suportar os gritos do torturado, mas enquanto o bandido ardia no fogo, seus clamores pungentes foram transformados em bela música por musas volúveis. Quando o rei

ouviu apenas música suave, disse ao carrasco para pôr mais lenha na fogueira, para que a música continuasse.

Em outra ocasião, Kierkegaard contou a história de um palhaço que trabalhava em um teatro. Quando o fogo irrompeu nos camarotes, o palhaço recebeu a ordem de advertir o público. Seus gritos de alerta foram respondidos com risadas da platéia, que imaginou que ele estivesse brincando. Quanto mais ele gritava "fogo!", mais o povo ria.

Essas histórias mostram o sentimento de Kierkegaard em relação à tarefa do artista. Apenas pelo sofrimento ele pode criar beleza que "divirta" os outros, só que seus gritos patéticos são saudados assim como o rei recebeu os gemidos do bandido e como a platéia recebeu o aviso do palhaço. Kierkegaard morreu em 1855 aos quarenta e dois anos de idade.

Os três estágios

Nos seus primeiros trabalhos, Kierkegaard diz que há "três estágios no caminho da vida", ou *stadia* da existência humana. Esses são três opções de estilo de vida que as pessoas podem escolher.

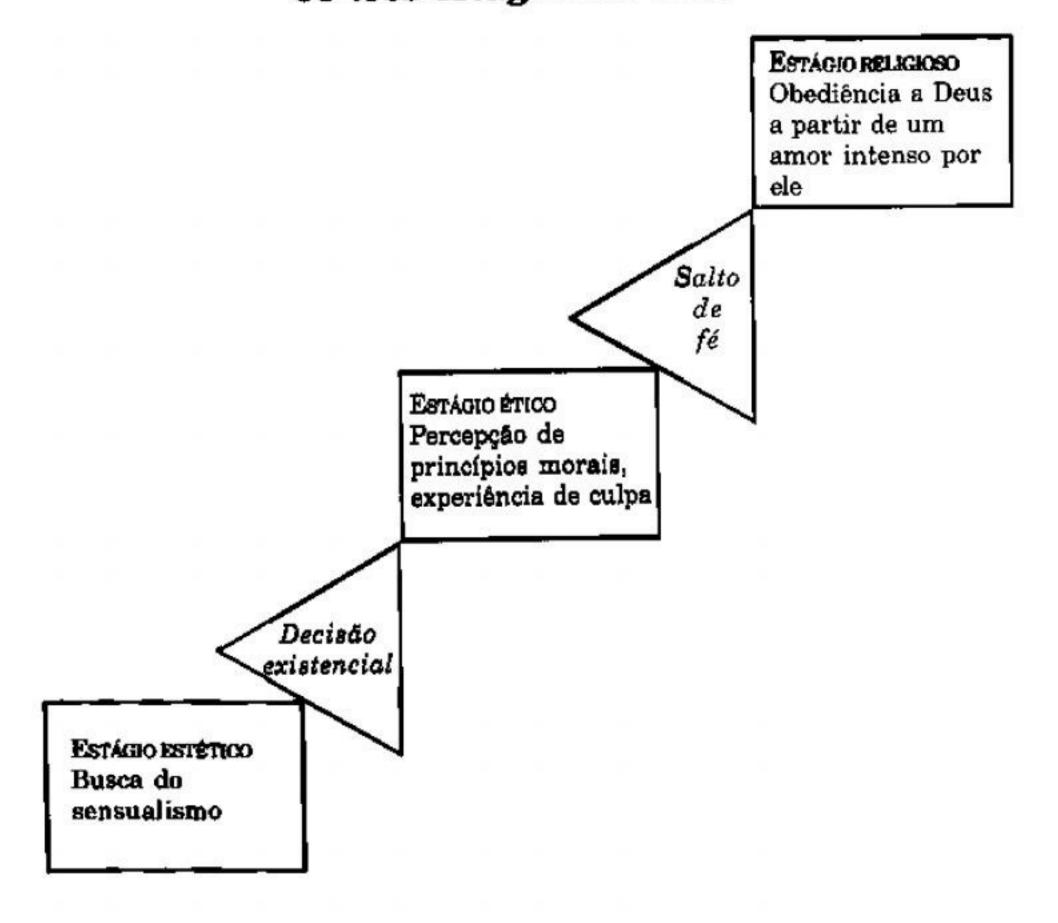
O primeiro é o *estágio estético*, do qual a característica definidora é que se vive como espectador. O espectador participa da vida social e pode debater as artes de modo brilhante, mas é incapaz de ser aberto no relacionamento com outras pessoas e não tem direção própria. É primordialmente um observador e não alguém que faz ou age. Kierkegaard define isso como uma condição de impotência espiritual que leva ao pecado e ao desespero da pessoa. Ela deixa o sentido da própria vida à mercê dos eventos externos. Busca realização e fuga do tédio em divertimentos. Em certo sentido, o estágio estético é uma forma de hedonismo, em que a vida consiste de experiências emocionais e sensuais.

Kierkegaard distingue entre espírito e sensualismo. Usando uma casa como metáfora, ele chama o prédio de espírito, e o porão de sensualismo. A pessoa que vive no estágio estético prefere viver no porão, só que a vida no porão não pode resultar

em existência verdadeira. Ao se ver no porão com todas as suas atrações fatais, a pessoa precisa escolher sair dele por um ato da vontade, por uma "decisão" existencial.

O segundo é o *estágio ético*. Aqui a pessoa deixa suas preferências e gostos pessoais e reconhece e adota regras de conduta universais. Ela adquire um senso de responsabilidade moral e se submete a leis. Mas também é restringida por normas racionais, leis que aparecem apenas de forma abstrata. A pessoa tem conflitos com culpa e se torna ciente da sua finitude e distanciamento de Deus.

A lei moral impõe uma forma de objetividade em que o universal domina o individual. Nesse contexto, Kierkegaard se insurge contra o racionalismo supremo de Hegel. Este submerge o indivíduo, praticamente aniquilando-o com o universal

Figura 11.1
Os três estágios da vida

ou o absoluto. A essência universal engole a existência particular. Procurando viver simplesmente pela lei, a pessoa perde o pessoal em relacionamentos sociais abstratos e legais. Quando alguém crê que pode alcançar a retidão simplesmente cumprindo a letra da lei, o que é ético se torna um obstáculo à fé. A realidade da culpa coloca-o em uma nova situação de ou/ou: ou ele fica no estágio ético ou ele faz uma transição dele para o terceiro estágio, o mais elevado, o *estágio religioso*.

O estágio religioso, porém, não pode ser alcançado meramente pelo pensamento. A pessoa tem de fazer um ato decisivo de compromisso, o que Kierkegaard chama de salto: o salto de fé. Isso é uma questão subjetiva que exige que a pessoa aja com sentimento.

A certa altura, Kierkegaard, ao avaliar a cultura da Europa do século dezenove, diz que sua queixa não é que sua era é má, mas que ela é desprezível, pela falta de sentimentos. Quando desanimado, ele se volta para o Antigo Testamento, em que as pessoas mentem, roubam, enganam, assassinam e cometem adultério. Essas são pessoas reais com sentimentos reais, que procuram a fé em meio à angústia.

O salto de fé de Kierkegaard faz a pessoa cair no colo não de um Deus que pode ser conhecido filosófica ou racionalmente, mas de um Deus que é o sujeito supremo. Deus não é um *isso* abstrato, mas, como Buber enfatizou mais tarde, um *tu*.

Temor e tremor

A questão existencial mais premente de Kierkegaard é como viver como cristão. Ele encontra no patriarca Abraão o exemplo mais claro de fé verdadeira . Em *Temor e tremor*,[4] Kierkegaard analisa o esforço de Abraão para obedecer à ordem incompreensível de Deus para matar seu filho Isaque (Gn 22). A dor que Abraão sente ao decidir obedecer não é diferente da dor de Kierkegaard em renunciar a seu amor por Regina.

Detendo-se na história de Abraão e Isaque, Kierkegaard pergunta: "Será que existe algo como uma suspensão teleo-

lógica do que é ético?"[5] Em outras palavras, pode o ético ser suspenso temporariamente por causa de um poder maior?

Ao refletir sobre o dilema de Abraão, Kierkegaard olha para o texto em que Deus diz a Abraão: "Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas..." (Gn 22.2). A precisão da ordem é insuportável. A maior bênção de Abraão é Isaque, o filho que ele teve com Sara quando ambos já estavam bem idosos, o filho da promessa. Em uma tentativa de cumprir a promessa divina, Abraão gerara antes um filho com a serva de Sara, Agar. Deus rejeitara Ismael como o filho da promessa e o mandara para o deserto. Agora Deus diz: "Toma teu filho..." Se a ordem fosse só até aí, Abraão poderia sacrificar Ismael e poupar Isaque. Mas Deus é específico. Ele exige o "único filho" de Abraão, aquele "a quem amas".

Em *Temor e tremor*, Kierkegaard volta sempre à narrativa que afirma: "Levantou-se, pois, Abraão, de madrugada..." (Gn 22.3). Kierkegaard tem pouca paciência com intérpretes que crêem que Abraão é um santo perfeito que se levanta e se esforça para cumprir sua tarefa. O Abraão de Kierkegaard se vira na cama a noite toda em angústia profunda, lutando em sua alma com a ordem e questionando se ela veio mesmo de Deus. Abraão viveu antes de Deus ter dado o Decálogo a Moisés no Sinai, que inclui o mandamento: "Não matarás". Mas Abraão tem claramente a lei moral escrita em seu coração e não pode fugir à dialética (ao conflito) diante dele.

A amada esposa de Martinho Lutero disse certa vez ao seu marido que não podia acreditar na história de Abraão e Isaque porque Deus jamais trataria assim um filho. "Mas, Katie", respondeu Lutero, "ele *tratou* assim o seu próprio filho".

Abraão obedeceu a Deus em um ato fervoroso de fé. Ele foi além do estágio ético para o estágio religioso, agindo em confiança em seu relacionamento pessoal com Deus. Uma vida marcada pelo risco inclui verdadeiro temor e tremor, pavor e ansiedade.

O cenário que Kierkegaard traça do estágio religioso não é causa para antinomismo ou relativismo ético. Exige-se obediência a Deus. Como Jesus observou: "Se me amais, guardareis os meus mandamentos" (Jo 14.15). A obediência não é

motivada por um zelo por conformidade com preceitos abstratos, mas por um amor intenso pelo legislador que expressa suas ordens concretas. A obediência flui do amor espontâneo, não da coerção externa. Kierkegaard também não estava dizendo que apenas o "espírito" da lei é importante. Rejeitar a letra da lei enquanto se cumpre seu espírito não é melhor do que cumprir a letra da lei enquanto se ignora o seu espírito.

O que Kierkegaard quer dizer é que a vida cristã flui dos sentimentos mais profundos de uma pessoa, em meio a risco e ansiedade.

Um ataque à cristandade

Kierkegaard reagiu com força à igreja estatal e ao cristianismo nominal. A síntese que Hegel fez de igreja e estado produzira, na opinião de Kierkegaard, um cristianismo árido, de "cidadãos cristãos". Na Dinamarca todos eram considerados cristãos simplesmente porque eram dinamarqueses, obscurecendo o chamado à fé e a conversão individual. Kierkegaard esperava realmente ser preso e processado por escrever *Attack upon "Christendom"*.[6] Ele afirmou que a igreja do estado reduzira o cristianismo a formalismo e aparências vazios, o que de fato produz meros espectadores do verdadeiro cristianismo. Essa crítica reflete a tese filosófica mais importante, que pode ser chamada de *verdade como subjetividade.*

A idéia de verdade de Kierkegaard é causa de muita controvérsia. Ele crê no axioma de que Deus é verdade. Mas argumenta que o fiel encontra a verdade somente quando experimenta a tensão entre si mesmo e Deus. Está ele dizendo que a própria verdade é uma mera questão de fé subjetiva? Ou está afirmando que a verdade é conhecida apenas quando compreendida na experiência interior do sujeito que crê? Se defendeu a primeira assertiva, então ele seria o pai do moderno relativismo.

Kierkegaard declara que "verdade é subjetividade". Isso implica mais do que o fato de que a verdade tem um elemento subjetivo: indica uma rejeição completa da verdade objetiva.

Contudo, Kierkegaard provavelmente não pretendia rejeitar completamente a verdade, e isso pode ser visto em sua declaração: "O que há lá fora é uma incerteza objetiva". Uma coisa é dizer que não podemos atingir a certeza objetiva sobre a realidade externa; outra é dizer que não existe realidade objetiva lá fora.

O método subjetivo de Kierkegaard enfatiza a importância da experiência pessoal, em contraste com a informação factual. A apreensão subjetiva da verdade pela fé é o tipo de experiência que influencia profundamente como vivemos. Kierkegaard rejeitaria o método de Descartes de inferir a existência do pensamento. Para Kierkegaard, o pensamento leva a existência *para longe* do que é real. Ninguém vai da "idéia" para o real, mas do real para a idéia. Um conceito abstrato de cadeira ou "cadeiridade" na verdade anula ou elimina as cadeiras verdadeiras, porque as características específicas da cadeira real, particular (seu peso, cor, estilo etc.), são perdidas ou obscurecidas pela abstração. É por isso que Kierkegaard é chamado existencialista. Ele não está preocupado com as essências abstratas (a metafísica), mas com a existência concreta, específica.

O que está em jogo no conceito de Kierkegaard da verdade como subjetividade é nada menos que o conceito cristão clássico de *historicidade objetiva*. O cristianismo bíblico está vinculado à história real. O cristianismo afirma fatos cruciais que aconteceram realmente, objetivamente, na plenitude do tempo. Se o cristianismo for privado de sua historicidade, ele é destruído.

A moderna teologia existencialista levou isso a um extremo. Esses teólogos dizem que não importa se houve ou não um Jesus histórico. O que importa é o impacto existencial da "fé pascal" sobre os crentes. Para existencialistas como Rudolf Bultmann, o cristianismo não se manifesta no plano horizontal da história, mas sempre no *hic et nunc* (aqui e agora), como uma questão de decisão. Bultmann desenvolveu uma teologia de ausência de tempo em que Deus nos encontra "direta e imediatamente do alto".

Um pós-escrito não científico

Em seu *Concluding unscientific postscript*,[7] Kierkegaard fala de dois homens que oram. Um é membro de uma igreja que professa um conceito ortodoxo de Deus, mas ora a Deus com um espírito falso. Na verdade, diz Kierkegaard, ele está orando a um ídolo. O outro homem é um pagão que ora a ídolos, com fervor autêntico. Por isso, diz Kierkegaard, ele está orando a Deus. Por quê? Porque a verdade se encontra no "como" interior, não no "o quê" exterior. Essa interioridade fervorosa se torna a mais elevada verdade para o indivíduo.

Isso, no entanto, levanta a seguinte pergunta: se alguém adora Satanás com paixão interior, isso faz dele um cristão? Tenho dificuldades para imaginar que era isso que Kierkegaard quis dizer, mas às vezes certamente parece que foi isso o que ele afirmou. "Uma incerteza objetiva, mantida pela apropriação com a interioridade mais fervorosa", diz ele em *Concluding unscientific postscript*, "é a verdade, a verdade mais elevada que existe para um indivíduo que existe".[8] Se fôssemos aplicar essa tese ao mundo das filosofias concorrentes, concluiríamos que uma paixão zelosa pela filosofia de Hegel torna a filosofia de Hegel verdadeira e a de Kierkegaard falsa.

Em outro lugar Kierkegaard diz que a aceitação objetiva do cristianismo é ou paganismo ou irreflexão. Se ele quer dizer que uma *mera* aceitação objetiva do cristianismo, sem um compromisso subjetivo e fervoroso, é pagã, tudo bem; não há problemas. Mas se ele está dizendo que crer na verdade de que o cristianismo afirma ser a verdade objetiva é pagão, então Kierkegaard está fora do jogo.

Uma fraqueza inerente ao método subjetivo é que ele depende de experiências sempre novas. A âncora da alma fica sem corda. Enquanto sublinha os paradoxos do cristianismo, que é preciso aceitar pela fé, Kierkegaard vai longe demais ao excluir completamente a razão. O cristianismo pode conter mistérios e paradoxos, mas não é irracional. Se o salto de fé é um salto no absurdo, ele é fatal. A Bíblia nos diz para saltarmos das trevas para a luz — não se trata de um salto para a escuridão, onde se espera que Deus esteja preparado com uma rede.

Kierkegaard faz distinção entre o "indicativo" e o "imperativo", entre o que o ser humano realmente é e o que deveria ser. Há um movimento da condição essencial da pessoa para sua condição existencial. Esse movimento, diz Kierkegaard, é descrito na teologia da Queda. O pecado desvincula a pessoa da sua humanidade essencial e a lança na condição atual — distante de Deus. A verdadeira essência da pessoa é entendida ou concretizada apenas pelo salto de fé, pelo qual se entra no estágio religioso da vida, em que pureza de coração é querer uma só coisa — o amor ardoroso de Deus.

O fato de Kierkegaard ter rejeitado Hegel e a filosofia racional tem relação com Immanuel Kant. Lembramos que Kant viu uma barreira entre o mundo fenomenal e o numenal. Esse muro, segundo Kant, é tão longo que não se pode dar a volta nele, tão profundo que não se pode cavar por baixo dele, e tão alto que não se pode escalá-lo com o pensamento teórico. Kierkegaard descobriu um jeito de passar para o outro lado do muro: com seu salto de fé.

Kierkegaard emergiu como pai do existencialismo cristão, mas no século dezenove ele teve como rival Friedrich Nietzsche, um existencialista ateu. A história da filosofia existencial depois desses dois homens tende a crescer a partir dessas duas raízes radicalmente diferentes. Setenta e cinco anos depois da sua morte, a obra de Kierkegaard foi redescoberta e reavivada por teólogos europeus como Karl Barth e Emil Brunner. A teologia "neo-ortodoxa" ou "dialética" deles tomou conta do cenário teológico ocidental. O pequeno livro *Wahrheit als Begegnung*,[9] de Brunner, reveste de carne os ossos do conceito de Kierkegaard da verdade como subjetividade.

Notas

1. Jean-Paul SARTRE, *Being and nothingness: the myth of chance in modern science and cosmology*. Grand Rapids, Baker, 1994 (em português, *O ser e o nada*, 2001).
2. Jean-Paul SARTRE, *No exit*, em *"No exit" and three other plays*. Nova Iorque, New Directions, 1989.

3. Søren KIERKEGAARD, *Either/or*. Howard V. HONG e Edna V. Hong (eds.), 2 vols. Princeton, Princeton University Press, 1987.
4. Søren KIERKEGAARD, *Fear and trembling*. Nova Iorque, Penguin, 1986 (em português, *Temor e tremor*, 1984).
5. *Ibid.*, p. 54.
6. Søren KIERKEGAARD, *Attack upon "Christendom"*. Walter LOWRIE (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1968.
7. Søren KIERKEGAARD, *Concluding unscientific postscript to "Philosophical fragments"*, Howard V. HONG e Edna H. Hong (eds.), vol. 1, *Text*. Princeton, Princeton University Press, 1992.
8. *Ibid.*, p. 203.
9. Emil BRUNNER, *Truth as encounter*, 2a. ed. Londres, SCM, 1964.

12

Friedrich Nietzsche
Um existencialista ateu

Na parede de uma estação de metrô em Nova Iorque está pichada a seguinte declaração:

"Deus está morto" — Nietzsche
"Nietzsche está morto" — Deus

O movimento chamado "teotanatologia" (a "ciência da morte de Deus") tem suas raízes em Friedrich Nietzsche. O trabalho filosófico de Nietzsche, no entanto, vai muito além de do seu epitáfio para Deus ou de ter inspirado, como dizem alguns, o sonho louco de Adolf Hitler de criar uma super-raça ariana de nazistas de cabelos loiros e olhos azuis. (Diz-se que Hitler, pintor de casas na Baviera antes de se tornar *Führer* do Terceiro Reich, deu cópias de *Assim falou Zaratustra*[1] para os seus amigos nazistas no Natal.)

Nietzsche nasceu em 1844, neto de um pastor luterano. Seu prenome foi inspirado no rei da Prússia. O pai do menino morreu quando ele tinha apenas quatro anos de idade, e ele foi criado por uma família extensa composta de mulheres: sua mãe, sua irmã, sua avó e duas tias solteironas. Algumas pessoas especulam que ele foi submetido a "abuso infantil" por ter ficado no meio de um confuso grupo de mulheres briguentas, mas isso seria mero revisionismo ou redação jornalística. A verdade é que Nietzsche demonstrou uma capacidade intelec-

tual prodigiosa desde jovem, e foi nomeado professor na universidade de Basiléia com a idade de vinte e quatro anos.

Antes de se desentender com Richard Wagner (o compositor favorito de Hitler), Nietzsche estava sob o encanto da música teutônica de Wagner. "Se alguém quer se livrar de uma pressão intolerável, precisa de haxixe", Nietzsche observou certa vez. "Bem, eu precisava de Wagner". A breve vida de Nietzsche (ele morreu em 1900 com a idade de cinqüenta e cinco anos) foi marcada por sérios problemas de saúde que se repetiam. Com trinta e quatro anos ele deixou seu cargo da universidade por causa de doenças, e foi viajar pela Europa à procura de cura. Ele passou seus últimos onze anos em um sanatório, submetendo-se a tratamento por insanidade incurável, ao que parece causada por uma grave infecção do cérebro. Durante esse período ele sofreu tais devaneios que se identificava com Jesus Cristo, a ponto de assinar suas cartas com a expressão "O Crucificado". Diz-se que sua irmã, que em parte era responsável por cuidar dele, vendia entradas para pessoas que queriam ver pessoalmente seu irmão famoso, mas agora demente.

Se há uma palavra que capta o *Zeitgeist* da Europa do século dezenove, esta é *evolução*. A idéia de evolução não se restringiu ao campo da biologia, mas fazia parte de diversas filosofias da história que surgiram nessa época, como as de Hegel e Marx, e do "darwinismo social" de Herbert Spencer. Algumas pessoas tacharam Nietzsche de "o filósofo da evolução". Ele, na verdade, rejeitou boa parte do pensamento de Darwin, mas foi assim mesmo influenciado muito por ele. Nietzsche estendeu a hipótese evolucionista para além do desenvolvimento físico de animais, a ponto de tornar religião, filosofia e lógica produtos da evolução. No entanto, questionou a idéia de que a humanidade está presa a uma espiral de progresso ascendente. A evolução, para Nietzsche, não acontece segundo algum plano teleológico (o que inclui um resto da idéia de Deus); ela é casual e, especialmente no caso do ser humano, nem sempre favorece o avanço das espécies superiores. Pode até atrapalhá-lo.

Como Kierkegaard, Nietzsche rejeitou o ideal hegeliano e entendia que a cultura da Europa do século dezenove não estava avançando, mas em declínio. Kierkegaard reclamara de que

sua geração estava apática, sem sentimentos; Nietzsche reclamou que sua geração estava decadente. A decadência é um processo, talvez de evolução, apesar de, nesse caso, o termo *devolucionário* ser mais apropriado. Decadência, como a palavra indica, é um processo, não de crescimento, mas de decomposição, não de geração, mas de degeneração.

Nietzsche atribui boa parte dessa decadência à influência negativa do cristianismo. Com sua ênfase na mansidão e na submissão à divindade, diz Nietzsche, a tradição judeu-cristã esmaga o espírito fundamental da humanidade. A fraqueza toma o lugar da força, e a compaixão substitui ousadia e coragem.

A exemplo de Kierkegaard, Nietzsche é um filósofo existencial. Todavia, onde Kierkegaard é visto como o pai do existencialismo religioso, Nietzsche é considerado o pai do existencialismo ateu. Ao declarar a morte de Deus, Nietzsche atribui a morte da divindade a uma dose fatal de compaixão. "Deus está morto", anunciou Nietzsche. "Ele morreu de pena". Nietzsche é satírico ao dizer que no princípio havia muitos deuses, como os que habitavam o Olimpo. O monoteísmo surgiu quando um dos deuses (o Javé dos judeus) se levantou e disse: "Vocês não podem mais ter outros deuses além de mim." Nesse instante todos os outros deuses, diz Nietzsche, morreram — de tanto rir.

Ao trabalhar em sua tese de doutorado, Nietzsche estudou arte e filosofia grega clássica. Ele observou o antigo conflito entre as figuras de Apolo e Dionísio. Nessas figuras Nietzsche descobriu o antagonismo visceral dentro de si mesmo, a antítese entre a mente e a vontade. Apolo encarnava o que é racional e ordeiro. Ele representa o ideal grego de ordem e harmonia. A arte de Apolo apresenta simetria e proporção perfeitas. Suas esculturas não têm defeitos. A figura de Dionísio, por outro lado, representa o elemento do caos. Dionísio era adorado nas antigas bacanais, nome este oriundo de Baco, o deus da uva e do vinho. No ritual antigo, obtém-se a libertação mística da inibição da razão passando para um estupor de embriaguez e orgia. Nesse frenesi dionisíaco, a pessoa perde sua identidade individual e imerge numa união mística com "alguém" transcendente, a "alma suprema".

Para Nietzsche, o ideal de Apolo é concretizado no intelectualismo de Hegel, e o humor de Dionísio, no voluntarismo de Arthur Schopenhauer. O modelo de Dionísio oferece entrada para uma correnteza dinâmica de força vital marcada pela paixão e expressa na música que desperta uma sensação de abandono.

Às vezes Nietzsche é apresentado como se tivesse escolhido o modelo de Dionísio em oposição ao de Apolo, mas isso não é correto. Nietzsche acreditava que a grande realização da cultura grega foi casar esses dois elementos. O que ele lamenta na cultura moderna é a negação total do elemento de Dionísio e da sua legitimidade. Ele culpa o cristianismo de banir Dionísio da respeitabilidade pública e de deixar o mundo com um idealismo que, fundamentalmente, nega uma força vital crítica para a realização humana e a existência humana autêntica.

A vontade de poder

Nietzsche acreditava que Darwin dera importância demais à lei natural da autopreservação. A simples autopreservação ou sobrevivência da espécie não pode "salvar os fenômenos" da natureza. Na natureza, o poder de criar novas formas freqüentemente traz morte em vez de vida. A força mais fundamental na vida não é a autopreservação, na opinião de Nietzsche, mas o que ele chama de *vontade de poder*.

A vontade de poder pode estar ligada a paradigmas modernos como as tentativas das pessoas de subir para o topo da pirâmide, uma versão moderna do "rei no alto do monte". Nas categorias psicológicas, a vontade de poder é a aspiração por importância, a busca de "sentido" na vida. As pessoas querem que sua vida faça diferença. A busca de dignidade e posição pode refletir essas aspirações. Da perspectiva cristã, a vontade de poder é a nobre aspiração desenfreada por importância.

A posição de Darwin é passiva demais para Nietzsche. Darwin enfatiza o processo de adaptação ao ambiente e às mudanças ambientais. Nietzsche insiste em que a vida é ativa; ela exerce poder e se move em direção a crescimento e expansão. A

vida não se contenta com sobreviver ou preservar o estado das coisas.

A diferença pode ser vista no mundo dos negócios. As empresas são bem sucedidas apenas quando continuam a crescer e se expandir. Quando uma empresa entra num "ritmo de manutenção", preocupada em proteger sua posição do momento, na verdade decidiu fechar — apenas ainda não fixou a data para isso. A necessidade de autopreservação é mero resultado de uma condição aflitiva. A vontade de poder, por outro lado, se esforça para produzir mais, num ritmo mais veloz, e com mais freqüência. Vive-se às custas dos outros. Para que alguém possa vencer a luta pelo poder, outro tem de perder. Não pode haver vencedor sem vencidos ou derrotados. A natureza não é bela e limpa, mas suja e cheia de desperdício.

A vontade de poder, para Nietzsche, na verdade é vontade de sobrepujar. "A vontade de viver mais forte e elevada não encontra expressão na luta miserável pela sobrevivência, mas na vontade de guerrear". Valores morais absolutos como os que são impostos pelo cristianismo e pelo judaísmo são desumanos e desumanizadores; seu ideal de paz nega a aspiração mais natural da raça humana. Ao alienar o ser humano da sua natureza básica, eles geram apenas vidas estragadas e remendadas.

A moralidade do rebanho

Nietzsche faz distinção entre "moralidade do rebanho" e "moralidade do senhor". A primeira, também chamada de moralidade do escravo, é a daqueles que buscam segurança. Ela surge nos segmentos mais inferiores e baixos da sociedade — nos fracos, nos oprimidos, nos que não têm confiança. Ela promove as "virtudes" que ajudam a aliviar dor e aflição: empatia, paciência, bondade, humildade e assim por diante (essas qualidades soam muito parecidas com as que Gálatas 5 chama de fruto do Espírito Santo).

A moralidade do rebanho ou do escravo, para Nietzsche, tem sua utilidade. (Utilitarismo é a ética social que procura o maior bem para o maior número de pessoas, sacrificando os desejos dos

poucos, ou dos superiores, em favor dos desejos dos muitos.) A moralidade do escravo beneficia os fracos. Os que a adotam são como gado, como ovelhas sem inteligência, que buscam conforto e segurança no rebanho. Essa moralidade está enraizada no medo e é impulsionada por ele.

Em termos históricos, a moralidade do rebanho conseguiu vingar-se dos patrões superiores. Ela define as qualidades dos fortes e corajosos como defeitos: quem acumula riqueza é ganancioso, quem obtém poder é tirano.

A moralidade do senhor, segundo Nietzsche, está em forte oposição à moralidade do escravo. O senhor marcha em outro ritmo. A moralidade do senhor é nobre no sentido de ser a moralidade da nobreza. Para quem é nobre, mau é o que é vulgar, pedestre, plebeu. O patrício autêntico, diferente da plebe, crê que gera seus próprios valores e moralidade. Ele é senhor do seu destino; ele controla o seu futuro. Não depende do grupo para aprovar suas ações; é seu próprio juiz. Ele busca a sua própria glória ao exercer sua vontade de poder. Ele é o cervo alfa que derrota todos os que batem os chifres contra ele. Tem o poder em alta estima e honra apenas os fortes. Exige o máximo de si mesmo, assumindo tarefas rigorosas que aumentam sua força.

Em termos históricos, diz Nietzsche, a casta nobre é encontrada entre os bárbaros. Antes de exibir seu domínio físico sobre as pessoas, eles desenvolveram a força física para exercer sua vontade de poder. Eram homens completos ou autênticos. Os bárbaros, porém, acabam perdendo porque as massas conseguem elevar ideais como paz e igualdade ao nível de normas da sociedade. Com o surgimento da moralidade do rebanho, a natureza mais básica do ser humano foi negada, o que, na opinião de Nietzsche, é a negação da própria vida.

Esse triunfo do rebanho, de acordo com Nietzsche, baseou-se, em última análise, na desonestidade. Os principais arquitetos dessa desonestidade foram os adeptos do judaísmo e do cristianismo. "Considero o cristianismo", Nietzsche observou certa vez, "a mentira mais fatal e sedutora que jamais existiu — a maior e mais ímpia mentira". Se Protágoras pensava que "o homem é a medida de todas as coisas", Nietzsche declarou

que a moralidade de um povo vil tornou-se a medida de todas as coisas. Em nome de Deus, a ética do Novo Testamento foi imposta à civilização ocidental, resultando em degeneração.

Por exemplo, o cristianismo diz que devemos amar nossos inimigos, enquanto a natureza exige que odiemos nossos inimigos, pois eles são obstáculos à nossa vontade individual de poder. Assim, o cristianismo dissolve a energia vital de homens fortes subvertendo seus instintos biológicos naturais. Esses homens são emasculados ao inserir "Deus" na equação. O cristianismo consegue causar o ódio contra a terra e contra as coisas terrenas.

Ao apelar para uma reavaliação da moral, Nietzsche não está advogando um novo sistema de moralidade baseado em normas absolutas; ele rejeita qualquer sistema assim. Antes, convoca para uma revolta contra a moralidade de rebanho predominante, desmascarando-a e denunciando sua hipocrisia. É preciso mostrar que aquilo que a moralidade do rebanho considera "bom" não é virtude verdadeira, mas um mero disfarce da fraqueza. A vida é vontade de poder e nada mais. O ser humano precisa ser livre para exercer sua natureza.

É estranho que Nietzsche se queixa da "desonestidade" da moralidade tradicional. Aparentemente ele pensa que a honestidade é uma virtude transcendente e normativa até mesmo para o senhor. Mas e se a honestidade entrar em conflito com a vontade de poder? Ela também teria de ceder o lugar. Assim, ao atacar a moralidade do rebanho, Nietzsche se esconde atrás de uma das virtudes que está tentando eliminar.

O super-homem

O super-homem (*Übermensch*) nada tem que ver com o herói das histórias em quadrinhos. Nietzsche não tem em mente o repórter de hábitos gentis do *Planeta Diário*. O super-homem de Nietzsche não tem nada que ver com Jimmy Olsón, nem com Lois Lane nem com um editor resmungão. O super-homem de Nietzsche também não é vulnerável à criptonita. Seu super-homem não precisa ser mais rápido que uma bala, mais forte

que uma locomotiva, ou capaz de saltar sobre edifícios altos com um só pulo.

O super-homem de Nietzsche é um conquistador. A natureza obtém o que é seu por direito, não pelas massas que mal conseguem sobreviver, mas pelas poucas pessoas dotadas que são gênios e super-homens. Não se encontram os super-homens em alguma raça do futuro cultivada por projetos arianos. Eles são simples indivíduos superiores, como os que aparecem de tempos em tempos na história: Júlio César, Alexandre, o Grande, Napoleão Bonaparte.

Nietzsche descreve o super-homem como uma pessoa de extrema coragem — "coragem dialética". É uma coragem que existe e é exercida em meio a tensões contraditórias. Nietzsche com freqüência é chamado o pai do niilismo, que afirma que não há sentido fundamental na existência humana, não existe propósito, valor nem virtude transcendentes. Em última análise, existe apenas o *nihil — das Nicht* — "o nada da existência humana." Nesse cenário não existem virtudes. No fundo, até a coragem é sem sentido. Por essa razão Nietzsche chama sua própria idéia de coragem "dialética", pois ela age no campo da contradição. A pergunta óbvia é: por que ser corajoso, se a coragem é sem sentido? Nietzsche responderia: "Seja corajoso assim mesmo!"

O super-homem de Nietzsche, que é extremamente corajoso, é aquele homem que, sabendo que não existem valores, cria os seus próprios. Ele lança seu navio em águas ainda não mapeadas e constrói sua casa nas encostas do Vesúvio. Ele é o herói de Ernest Hemingway, o *matador* que desafia a vida e pega o touro pelos chifres, o velho que enfrenta o mar sozinho. Ele é James Dagney em *The white cliffs of Dover*, que, depois de uma luta renhida no céu, dirige seu avião danificado contra o paredão branco contra o qual se chocam as ondas em Dover, cuspindo para o inimigo pelo vidro estilhaçado da janela do piloto, enquanto a tela se escurece. É claro que, na manhã seguinte, o sol brilha sereno sobre a calma maresia das encostas calcárias em torno das quais voejam os pássaros, enquanto o corpo do piloto e os restos do seu avião estão sepultados sob toneladas de água no fundo do mar.

O super-homem de Nietzsche apresenta um equilíbrio entre os elementos de Apolo e Dionísio. Ele não é resultado do progresso evolutivo, que sugere um movimento linear da história; em lugar disso, Nietzsche opta por uma adaptação dos antigos conceitos cíclicos da história. O filme *They shoot horses, don't they?* mostra uma competição de dança durante a Depressão, em que as pessoas faziam coisas estranhas para entreter-se ou para ganhar um dólar. Para acelerar o ritmo e forçar mais casais a desistir da maratona de dança, o mestre de cerimônia anuncia um desfile, que exige que os casais se movimentem na metade do tempo em torno do perímetro da pista de dança. O mestre de cerimônias, em tons diabólicos, entoa pelo microfone: "Eles ficam dando voltas. Ninguém sabe quando param". O desfile é um exercício extenuante para os competidores, um dos quais morre de ataque cardíaco. Esse filme está encharcado de filosofia existencialista. Ele retrata concretamente o desespero gerado por uma visão cíclica do tempo. O mesmo tema é tratado no livro de Eclesiastes, no Antigo Testamento, que compara a vida "debaixo do sol" (da perspectiva desse mundo) com a vida "debaixo do céu". A perspectiva que transmite desespero e a futilidade fundamental ("vaidade de vaidade") é a do ciclo interminável de nascer e pôr-do-sol (*The sun also rises*), em que não há nada de novo debaixo do sol.

Nietzsche argumenta que, se a evolução tivesse uma meta, certamente ela já estaria reciclada a essa altura. O tempo é infinito, causando a repetição contínua dos estados do mundo. A Revolução Francesa sempre se repetirá, cada vez gerando um personagem como Napoleão. O mundo real é um oceano infindável de vir a ser. A única tendência geral aparente é a manifestação da vontade de poder.

Parte dessa repetição eterna, diz Nietzsche, é a necessidade da morte de Deus. "Deus" é uma mera ilusão sobre o absoluto, ilusão criada pela mente humana. Essa ilusão tem de ser destruída para que a nova era do super-homem possa raiar. Aqueles que criaram Deus têm de matá-lo. Temos de eliminar deliberadamente do nosso pensamento a própria idéia de Deus. Então o sistema de moralidade do mundo e os padrões cuja existência se baseia nessa idéia serão destruídos.

Zaratustra, protagonista de Nietzsche, desce da sua montanha para declarar as terríveis, mas boas notícias da morte de Deus. Aqueles que dão ouvidos à sua declaração compreendem que vivem à sombra de um Deus morto e temem a conseqüência do niilismo. Não se deve crer em Deus, porque ele não é mais crível, nem é digno de apoio humano. "O que nos diferencia não é o fato de não encontrarmos nenhum Deus — nem na história nem na natureza nem por trás da natureza — mas o experimentarmos o que tem sido reverenciado como Deus não como 'divino' mas como miserável, absurdo, pernicioso, não um mero erro mas um crime contra a vida", escreve Nietzsche. "Negamos deus como Deus. Se alguém nos provasse esse Deus dos cristãos, seríamos ainda menos capazes de crer nele".

A "lógica" de Nietzsche

Toda avaliação do pensamento de Nietzsche precisa examinar sua epistemologia. Como se refuta um filósofo que declara o absurdo desde o começo? Quando lido com apóstolos do irracional, sempre lhes pergunto por que se importam em falar. Não vejo muito proveito em provar o absurdo de uma posição cujos defensores de antemão a anunciam como absurdo. O ato mais coerente dos filósofos irracionais seria simplesmente ficar de boca fechada. Se não têm a dizer nada que faça sentido (já que não há nada com sentido para dizer), por que continuar tagarelando? Todavia, eles insistem em falar e escrever. Em outras palavras, eles argumentam em favor da "verdade" da sua posição, mas não há base para a validade ou invalidade dos seus argumentos, pois eles já abandonaram a lei da validade.

Quando desafio esses pseudofilósofos dessa maneira, eles respondem que não têm necessidade de ser coerentes ou racionais, porque realidade e verdade também não são coerentes nem racionais. De fato, isso seria uma defesa "racional" da irracionalidade. Entretanto, procurar justificar a irracionalidade por meios racionais é pressupor de modo gritante exatamente o que está em discussão. Isso significa causar a própria derrota,

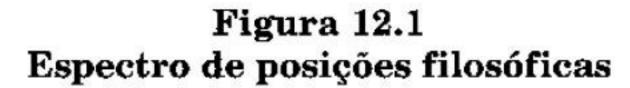
pelo fato de se empregarem as mesmas regras que se está atacando.

Alegar irracionalidade permite a um pensador ser irresponsável à vontade sem ficar vulnerável a críticas sóbrias. Quando levantamos incoerências, contradições ou erros, ele sempre pode responder: "Veja, eu lhe disse que minha posição é absurda".

Pergunta-se o que Zenão de Eléia faria com pensadores assim. Seu jogo favorito, o argumento da *reductio ad absurdum*, entraria em curto-circuito. Como se pode reduzir ao absurdo algo que já é absurdo? Que monumental perda de tempo! Quando debato com alguém que logo alega irracionalidade, não vejo nenhuma necessidade de refutá-lo; ele já o fez por mim. Devolvo-lhe o microfone e lhe peço educadamente que descreva sua posição mais uma vez, só que mais alto. Se ele declara que sua alternativa ao teísmo é o absurdo, ele já fez tudo o que eu posso esperar conseguir com meus argumentos em favor do teísmo. A única tática que me restou é o ridículo. Temos de rir (mesmo que através de lágrimas) das posições que seus proponentes declaram ser absurdas.

Por ironia, porém, a maioria dos proponentes do absurdo se ofende quando é considerada proponente do absurdo do absurdo. Eles querem ser considerados defensores irrefutáveis do absurdo, o que é um esforço inútil. Porque se o argumento de Nietzsche (ou de qualquer outro) em favor da irracionalidade é verdadeiro, então ele tem de ser falso!

O apóstolo Paulo declara que Deus se manifestou claramente ao ser humano, de modo que todo mundo conhece seu poder eterno e sua divindade, e não tem desculpas quando não o honra como Deus. Em conseqüência da sua recusa em reconhecer o que sabe ser verdadeiro, eles "se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato". Paulo continua: "Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos" (Rm 1.21, 22). Esse testemunho apostólico responde a uma das perguntas mais constrangedoras da história do pensamento teórico: Como estudiosos brilhantes como Tomás de Aquino e Nietzsche podem chegar a cosmovisões tão radicalmente opostas? Se o espectro de posições filosóficas vai

Figura 12.1
Espectro de posições filosóficas

desde o teísmo pleno por um lado até o niilismo por outro, como gênios podem acabar tão longe um do outro?

Talvez a resposta esteja nisto: se, nos primeiros estágios da reflexão intelectual, a pessoa nega a existência de Deus, então, quanto mais brilhante ele for, mais longe seus pensamentos se afastarão de Deus. A maioria dos filósofos seculares acaba em algum lugar entre os dois pólos, vivendo de capital emprestado ou do teísmo ou do niilismo. Sem Deus, o niilismo, por mais tolo que seja, faz mais sentido do que um humanismo híbrido ou qualquer outra posição intermediária.

Apesar de eu não adotar a apologética de pressupostos, reconheço que a existência de Deus é a *proto*-suposição suprema de todo pensamento teórico. A existência de Deus é o elemento principal na construção de qualquer visão de mundo. Negar essa premissa mestra significa içar as velas para a ilha do niilismo. Esse é o continente mais escuro da mente obscurecida — o paraíso final dos tolos.

Notas

1. Friedrich NIETZSCHE, *Thus spake Zarathustra*. R. J. HOLLINGDALE (ed.), Nova Iorque, Penguin, 1961 (em português, *Assim falou Zarastustra,* 1998).

13

Jean-Paul Sartre

Literato e filósofo

Durante a segunda metade do século vinte, a filosofia esteve dominada pela filosofia existencialista (ou fenomenológica), por um lado, e pela filosofia analítica, por outro. Do lado fenomenológico, os dois pensadores que predominaram foram Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre.

É raro na história do pensamento que dois pensadores dominantes surjam de uma fonte comum. Um exemplo é o antigo triunvirato de Sócrates, Platão e Aristóteles, cujo trabalho obscureceu todas as outras escolas filosóficas em termos de importância. No século passado, porém, testemunhamos outro triunvirato, que rivaliza com a escola socrática, mas não chega à sua altura: Edmund Husserl, Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. Esses três estão ligados por um fio comum, que começa com Husserl.

Edmund Husserl

Edmund Husserl (1859-1938) é geralmente reconhecido como o pai da fenomenologia moderna. Depois de estudar com Franz Brentano, Husserl primeiro ensinou na universidade de Halle, depois na de Göttingen. Em 1916 ele se mudou para a universidade de Freiburg, onde lecionou até 1928. Por ser judeu,

ele foi proibido de participar da vida acadêmica da Alemanha depois de 1933.

Reconhecendo estar em dívida com Descartes, Husserl faz da autoconsciência o ponto de partida da sua reflexão filosófica. A essência da personalidade humana está no que ele chama de intencionalidade. Ele argumenta que o conhecimento imediato que se tem do próprio estado mental é o único fundamento seguro do entendimento. Contudo, é preciso isolar o que é intrínseco ao estado mental e distingui-lo de tudo que lhe é exterior. A "intencionalidade" da mente torna o sentido essencial a todo ato mental.

Para Husserl, porém, o mero fato da consciência não é a verdade mais clara da experiência humana; a consciência é sempre consciência *de algo*. A mente precisa "pôr entre parênteses" intencionalmente essa consciência das coisas. Essa separação é como um isolamento de qualquer ponto de vista objetivo. Husserl se recusa a afirmar se o mundo existe ou não. "Para mim", diz ele, "o mundo nada mais é que aquilo de que estou ciente e parece válido em meus atos de pensamento".

Para Husserl, o mundo deriva seu significado da experiência dos fenômenos pela pessoa. Ele limita o escopo da filosofia à experiência fenomenal. O mundo é como minha consciência pretende que ele seja. Nossa compreensão das coisas determina a essência das coisas; a essência das coisas não determina nossa compreensão. Aqui vemos as raízes do credo existencial: "A existência precede a essência."

Martin Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976), aluno de Husserl, tornou-se seu assistente em Freiburg em 1920 e o sucedeu em 1927. Muitas vezes, Heidegger é contado entre os filósofos existencialistas, apesar de insistir em que não era existencialista. Seu principal objetivo era construir uma nova ontologia ou teoria do ser. A *magnum opus* de Heidegger foi intitulada *Sein und Zeit* [Ser e tempo].[1] Nos primeiros anos do Terceiro Reich, Heidegger apoiou os nazistas. Mais tarde desiludiu-se com eles,

mas, por causa da sua filiação anterior, foi proibido de lecionar na Alemanha depois da guerra.

O ponto de partida de Heidegger para a ontologia é o ser humano. Ele o define com o termo *Dasein*, que significa literalmente "estar ali". O ser humano não é uma coisa; ele é um ser, que está sempre no mundo, não uma abstração, mas um estar-no-mundo. O ser humano começa vendo-se num estado que Heidegger chama de "ser jogado". O ser humano vê-se como que lançado, passivamente, nessa existência peculiar. Ele é jogado no meio da vida e é responsável por tomar a iniciativa de descobrir o sentido da sua existência. Ele está suspenso precariamente numa situação kierkegaardiana do tipo ou/ou. Ele pode interpretar-se como uma coisa — uma coisa entre outras — ou pode tornar suas possibilidades a razão da sua existência. A escolha é entre existência não autêntica e existência autêntica.

A pessoa "não autêntica" adota posições não críticas, e seus pensamentos giram em torno dos assuntos do dia-a-dia. Sua alegria está sempre à mercê do que acontece externamente. Em certo sentido, o jornal e a televisão realizam seu pensamento por ele. Sua vida de raciocínio é um mero exercício de distração para evitar a inquietação ou o tédio, como um contínuo devaneio.

Outra maneira de descrever a existência não autêntica é que ela é absorvida pelo simples passar do tempo. A vida é reduzida a um mero passatempo. De fato, é o elemento chamado tempo que pressiona a questão. O tempo é crucial para nossa experiência de ser jogado. Heidegger diz que conhecemos o tempo porque sabemos que iremos morrer. *Tempus fugit* é uma realidade inflexível que nos submerge na existência temporal. A cada momento da nossa vida, na verdade, nosso tempo está acabando. Por nos encontrarmos sempre no aqui e agora *(hic et nunc)*, nosso sentimento básico é de angústia ou "ansiedade".

Como Sigmund Freud, Heidegger faz distinção entre medo e ansiedade. O medo está relacionado com um objeto específico: um cão, uma cobra, o chefe, o pagamento de uma hipoteca, ou outra realidade externa que nos ameaça. A ansiedade é muito pior, em termos de inquietação. Ela é amorfa. Não conseguimos

identificar seu objeto, mas ela pende como a espada de Dâmocles sobre nossa vida. Podemos fugir do objeto do medo, mas escapar da ansiedade é mais difícil. A pessoa não autêntica, ao fugir dos seus medos, leva a ansiedade consigo.

A pessoa autêntica diz não a todas as formas de escapismo. Ela enfrenta sua ansiedade. A pessoa autêntica entende que a ansiedade pode ser tanto destrutiva quanto construtiva. Ela pode causar a fuga à inautenticidade, ou pode ser o catalisador para a liberdade. A pessoa se torna autêntica ao tomar as decisões acertadas.

A pessoa não autêntica busca segurança na normalidade. Ela nega sua singularidade tornando-se "mediana". Nesse sentido ela age de modo muito semelhante a um integrante do "rebanho" de que fala Friedrich Nietzsche. Ela crê o que se espera que ela creia, de concordância com as convenções sociais. Suprimindo o senso de urgência de ser melhor, ela se nivela por baixo e se torna "como todo mundo". Ela abre mão da responsabilidade por suas decisões e, com isso, por sua existência. Ela submete seu ego e adota o ponto de vista de uma vítima. Mas nem assim escapa da ansiedade, um modo inescapável do ser do homem. Lembremos que a ansiedade não tem objeto. Ela não é uma coisa, é "nada", para ser exato. A ansiedade expressa a ameaça do "nada" *(o nihil)* em nosso ser. A morte é inevitável.

A pessoa autêntica enfrenta a ameaça do nada. Ela sabe que não pode escapar das suas limitações, principalmente da sua temporalidade e finitude. A pessoa conquista isso pela simples determinação. Ela tenta concretizar seu potencial na medida mais plena. Ela encara o nada a cada momento, vivendo, por assim dizer, à frente de si mesmo. Ela enfrenta o futuro assumindo toda a responsabilidade por seu passado. Ela decide aceitar o passado e confrontar seu destino com intencionalidade.

Isso nos recorda a morte de Ernest Hemingway. Ele reconheceu que não podia derrotar a morte. A única vitória que podia ter sobre a morte era decidir por si mesmo o modo e o momento de sua morte. Certa noite, depois que sua esposa se recolheu, ele carregou meticulosamente seu rifle de caça favorito de modo que, com um simples aperto do gatilho, pudesse explodir sua cabeça.

Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre (1905-1980) estudou primeiro em Paris e depois na Alemanha, onde assistiu às palestras de Husserl e estudou com Heidegger. O primeiro romance de Sartre, *Náusea*,[2] é um comentário sobre a perdição humana. Essa obra, que Sartre considerava a melhor que escreveu, definiu-o como um escritor de talento extraordinário.

Durante a Segunda Guerra Mundial, Sartre engajou-se ativamente na Resistência francesa, razão pela qual os alemães o aprisionaram. Na prisão, continuou a estudar e explicar a filosofia de Heidegger. Foi também muito influenciado pelo marxismo, porém nunca se filiou ao Partido Comunista. Quando ganhou o prêmio Nobel de literatura, recusou-se a aceitá-lo alegando que isso faria dele uma instituição.

Enquanto ainda era estudante, Sartre encontrou sua companheira de toda a vida, Simone de Beauvoir, que veio a ser a escritora mais celebrada da França.

A produção literária de Sartre inclui peças como *As moscas* e *Sem saída*.[3] Sua obra filosófica mais prodigiosa foi *Ser e nada*,[4] publicada em 1943.

Sartre é conhecido por sua frase "a existência precede a essência". Esse conceito está ligado diretamente ao ateísmo. Ateus anteriores, após negar a existência de Deus, ainda tendiam a falar da "natureza" humana. A expressão *natureza humana* presume uma "essência" comum a toda a raça humana; todavia, segundo Sartre, para ter uma essência é preciso ser mais como uma coisa do que uma pessoa. Sartre estabelece um contraste entre coisas manufaturadas e seres humanos. As primeiras são idealizadas e confeccionadas para adequar-se à função ou propósito imaginado por seu fabricante. A idéia da coisa, sua essência, precede sua confecção, que cria sua existência real. No caso dos objetos manufaturados, sua essência precede sua existência. Para que o mesmo se aplique aos seres humanos, teria de haver alguém que os idealiza e cria. O criador teria uma idéia do que pretende fazer e teria em mente um propósito para sua criação.

Como Sartre acreditava que não existe nenhum Deus, cria também que não há idéia anterior para o ser humano, nenhum plano ou propósito para ele. Não há essência ou natureza humana à qual as pessoas individualmente correspondem ou se conformam.

No caso do ser humano, diz Sartre, a existência precede a essência. O ser humano simplesmente é. Ele existe e só depois se define. Ele é ou se torna tudo aquilo que fizer de si mesmo. Isso não quer dizer que o ser humano seja autocriado; ele não é criado — simplesmente é, e tem de definir-se. Nesse sentido, o ser humano "cria" tudo o que ele se torna, mas não traz à existência a si mesmo. Ele se cria de uma maneira diferente, criando seus próprios valores.

Sartre faz distinção entre *l'en-soi* (ser em si) e *le pour-soi* (ser para si). Para Sartre, a consciência humana não é "algo". Conhecimento não é uma relação entre uma coisa (a mente) e outra coisa (objetos no mundo físico). Consciência é sempre percepção de algo, ao mesmo tempo em que é percepção de si mesmo como não sendo uma coisa. Em termos epistemológicos, não devemos começar com "estou consciente de mim mesmo", mas com "eu sou consciência".

L'en soi, ser em si, simplesmente está. No romance *A náusea*, o protagonista, Roquentin, encara o "estar ali" inquestionável da raiz de uma nogueira. Ele reflete sobre a raiz, analisando como ela pode ser usada pelo ser humano. Ele descasca seu significado até chegar ao sentido do absurdo radical, o que desperta nele a sensação de náusea. Como as raízes da nogueira, o ser fenomenal de cada objeto simplesmente "está aí". Todas as coisas são simplesmente supérfluas. Tudo é contingente e não há razão para nada. Todas as coisas compartilham a mesma falta de sentido. Existir é nada mais que estar aí como fato obsceno.

A única diferença entre o ser humano e os seres em si é que o ser humano também é *pour-soi*, um sujeito consciente. Essa subjetividade consciente nos faz diferentes de pedras e raízes. Ela nos torna responsáveis por nossa própria existência. Pedras e raízes não podem ser responsáveis.

Liberdade e responsabilidade

Para Sartre, a questão não é se o ser humano *tem* liberdade, mas que a existência humana *é* liberdade. Sua noção de liberdade abrange a idéia de autonomia moral. O ser humano não está sujeito a regras objetivas. Nenhuma norma governa sua conduta. Sartre insiste nessa autonomia como conseqüência do seu ateísmo. À semelhança de Heidegger, Sartre fala do sentimento humano de estar *abandonado* no universo. Pela ansiedade resultante o ser humano é como que "forçado" a ser livre. Ele tem de escolher por si mesmo o que pretende ser.

O ser humano está na situação que Sartre descreve em sua peça *As moscas*, escrita no espírito da história do assassinato de Agamenom por sua esposa Clitemnestra e do plano do seu filho Orestes de matar Clitemnestra para vingar seu pai. Vendo-se abandonado, Orestes mata sua mãe, não tanto para vingar seu pai, mas para dar substância à sua própria vida. "Não ficou nada no céu, certo nem errado, e ninguém para dar ordens. [...] Porque eu [...] sou um ser humano, e todo ser humano tem de encontrar seu próprio caminho."[5]

Para Sartre, a liberdade é liberdade da moralidade. A liberdade tem de abraçar o que é repugnante. A certa altura Sartre descreve o ser humano como uma "paixão inútil". Essa descrição identifica dois aspectos distintos da existência humana. O primeiro é que o ser humano é um ser que sente e se importa com os outros. Ele tem paixão. Nós normalmente associamos a paixão com algum alvo (temos paixão *por* alguma coisa), contudo, em segundo lugar, a paixão do ser humano é "inútil". Ela é fútil e sem sentido. E quanto mais fúteis considero meus sentimentos e interesses, maior é meu senso de futilidade.

Essa futilidade nutre a ansiedade que está ligada à liberdade. A liberdade faz parte da minha existência. Eu "tenho" de estar livre; não tenho a liberdade de não ser livre. A liberdade é um fardo que pode esmagar o espírito humano.

Quando eu ainda era seminarista, certa vez estava andando pelo distrito de East Liberty em Pittsburgh numa noite de sábado. No momento em que eu passava na frente de uma

joalheria, um homem saiu correndo pela porta e colidiu comigo. Eu o segurei, para que nenhum de nós caísse no chão. Antes que eu pudesse soltá-lo, ele me olhou bem nos olhos e ternamente disse: "Eu me rendo". Naquele instante uma mulher saiu correndo do prédio gritando: "Pega! Ladrão!" Aquele homem, desarmado, havia acabado de roubar a joalheria. Ele esperou calmamente até que a polícia chegasse para levá-lo preso. No dia seguinte encontrei um dos policiais que o haviam levado e lhe perguntei como estava o preso. Ele me explicou que o ladrão havia sido libertado naquele mesmo dia mesmo e não quis sair. Cometera um novo crime e se deixara "ser pego", de modo que pudesse voltar para a segurança e tranqüilidade da sua cela. Na cadeia ele tinha três refeições por dia e uma cama para dormir. Esse era um homem que não se atrevia a ser livre. A ansiedade que faz parte da liberdade era demais para ele. Ele era a quintessência do "homem não autêntico".

A ansiedade da liberdade, de acordo com Sartre, é exacerbada pelo fato de que cada pessoa tem de ir em frente sem ter certeza de que está no caminho certo. Ela nunca pode estar segura de que está na trilha certa porque, em última análise, não existe caminho certo.

Quando Alice, andando pelo País das Maravilhas, chega a uma encruzilhada no caminho, ela não sabe por qual lado seguir. Então ela vê o gato Cheshire sorrindo para ela do alto de um galho. Alice pergunta ao gato:

— Por favor, você pode me dizer por qual caminho devo prosseguir?

— Isso depende bastante de aonde você quer ir — responde o gato.

— Não estou muito preocupada com isso — diz Alice.

— Então não importa por qual caminho você vai — conclui o gato.[6]

Isso não está muito longe do conselho sagaz do grande filósofo americano Yogi Berra: "Se você chega a uma encruzilhada na estrada, vá por ela".

Qual é o preço da liberdade? O ser humano, sem apoio nem ajuda, está condenado a cada momento a inventar o ser humano. O imperativo categórico do princípio de Sartre é semelhante à

"regra de ouro" de Immanuel Kant: quando uma pessoa faz uma escolha ou toma uma decisão, ela age não só por si, mas por todas as pessoas. Ela é responsável não apenas por sua própria individualidade, mas também por toda a raça humana.

Isso parece contradizer tudo o mais que Sartre disse sobre a existência, e provavelmente contradiz mesmo. Agora o indivíduo recebe a responsabilidade, e com ela a capacidade, de determinar não apenas sua própria essência, mas também a de todos os demais. Só que isso priva todos os outros da liberdade de criar sua própria essência. A essa altura o indivíduo que escolhe age muito parecido com Deus, que, com sua vontade, impõe a essência aos outros.

A liberdade e Deus

Sartre declarou que não estava contente com sua conclusão de que Deus não existe. Ele disse que não está animado com a perspectiva de enfrentar a vida sem ajuda divina. Critica enfaticamente filósofos que, ao mesmo tempo que negam a existência de Deus, argumentam em favor de normas essenciais de verdade, honestidade, justiça, bondade e assim por diante. Ele leva a sério o dito de Fyodor Dostoyevsky: "Se Deus não existe, tudo é permitido".

Sartre tem vários argumentos contra a existência de Deus, que se baseiam principalmente em sua convicção de que o ser humano é um sujeito livre e não um mero objeto. Como outros antes dele, Sartre afirma que a idéia de Deus é produto da consciência criativa do ser humano. A crença religiosa não está arraigada na comunhão ou na comunicação com Deus. Antes, ela é uma mera projeção intencional. Ela brota da relutância temerosa do ser humano de encarar constantes ameaças de insegurança, frustração, e o espectro da falta de sentido. Cada fibra do ser do homem grita em protesto contra a idéia de niilismo. Aqueles que não conseguem suportá-la criam um deus que os ajude.

Sartre argumenta que a existência de Deus e a liberdade humana são categorias que se excluem mutuamente. Se Deus

existe, o ser humano não pode ser livre. Isto é, se Deus cria a essência do homem e governa sua existência, o ser humano não pode ser livre de verdade. A liberdade não é genuína se não for absoluta. Qualquer coisa abaixo da autonomia completa não é liberdade verdadeira. A idéia de "liberdade limitada" é contraditória.

O protesto de Sartre não é diferente do da serpente no jardim do Éden. Em Gênesis, a serpente é chamada de "o mais sagaz [ou sutil] de todos os animais" (Gn 3.1). Ela se achega a Eva com a pergunta desafiadora: "É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?" (Gn 3.1). A serpente sabia muito bem que Deus dera a Adão e Eva certa medida de liberdade. De fato, Deus lhes dissera: "De toda árvore do jardim comerás livremente" (Gn 2.16). Em seguida acrescentou uma restrição: "Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás" (Gn 2.17).

A pergunta sagaz que a serpente usa para seduzir Eva sugere que, se há uma restrição, um limite imposto à liberdade humana, então o ser humano não é realmente livre. É como a criança que, depois de receber dez vezes um "sim" dos seus pais, recebe um "não" e protesta: "Vocês nunca me deixam fazer nada!"

Sartre tem razão: a autonomia humana é incompatível com a idéia de Deus. Mas permanece a pergunta: é preciso que alguém seja completamente autônomo para ser livre?

Um dos argumentos mais fascinantes e singulares de Sartre contra a existência de Deus tem que ver com a subjetividade do ser humano. Recorde a principal premissa da filosofia existencial de Sartre: o ser humano é sujeito, não objeto. Sartre acredita que essa subjetividade seria destruída se houvesse um Deus. Em *Ser e nada* Sartre dedica uma parte ao que ele chama de "O olhar".[7] Ali ele descreve o que acontece quando alguém se submete ao olhar dos outros. Quando alguém fica olhando para mim, eu sou reduzido à condição de objeto. É correto que as pessoas olhem por longos períodos para pinturas em um museu, ou para macacos em um zoológico. Mas não é aceitável que uma pessoa fite outra ou a olhe nos olhos por mais de

alguns segundos, passando pela rua. Entendemos um olhar prolongado como um ato hostil.

Sartre se imagina sentado numa mesa em frente a um café na margem esquerda do rio Sena, em Paris, sentindo o olhar de alguém na sua nuca. (Devido à sua fama, sem dúvida ele tinha de suportar a grosseria dos que cochichavam sobre ele e se esticavam para vê-lo em lugares públicos.) Essa redução a um objeto cria o que ele chama de "autopercepção existencial" e a destruição da subjetividade.

Sem saída

Sartre desenvolve esse tema em sua peça *Sem saída*. O protagonista, Garcin, vê-se em uma sala com mais duas pessoas. Perto do fim da peça, Garcin diz:

> — Esse bronze [*tocando-o pensativamente*]. Sim, agora é o momento; estou olhando para essa coisa na lareira, e entendo que estou no inferno. Digo-lhes, tudo foi bem pensado com antecedência. Eles sabiam que eu ficaria parado junto à lareira, tocando esse bronze, com todos os olhares fitos em mim. Devorando-me [*ele se vira abruptamente*]. O quê? Apenas vocês dois? Eu pensei que havia mais; muitos mais [*ri*]. Então, isso é o inferno. Eu nunca teria acreditado. Vocês lembram de tudo o que nos foi dito sobre câmaras de tortura, fogo e enxofre, o "pântano de brasas". Contos da carochinha! Aqui não se precisa de aguilhões em brasa. O inferno é — outras pessoas![8]

A orientação da última cena da peça diz: "Eles se deixam cair cada um no seu sofá. Longo silêncio. Sua risada desaparece e eles ficam olhando um para o outro".[9]

Sartre se pergunta: se o olhar das outras pessoas já destrói nossa subjetividade, quanto pior seria estar constantemente sob o olhar de Deus? Sartre acha que a onisciência faz de Deus um *voyeur* cósmico cujo olhar reduz todas as pessoas a objetos.

Deus espia através de um buraco de fechadura cósmico, como um menino mal-intencionado, sempre destruindo a subjetividade humana. Todavia, como o ser humano na verdade é sujeito, Deus não pode existir. Sob o olhar eterno de Deus todos nos tornaríamos objetos, essências em vez de existências.

A Bíblia registra com freqüência o desconforto do culpado que tenta esconder-se da visão de Deus, pedindo até aos montes que o cubram. O pecador não quer que Deus olhe para ele; quer que Deus *não o veja*. Por outro lado, da perspectiva bíblica o pecador perdoado não conhece bênção maior que o olhar

Tabela 13.1
Oito homens que mudaram o mundo

	Nasc./morte	Nacionalidade	Cargo
René Descartes	1596-1650	Francês	
John Locke	1632-1704	Inglês	Comissário de apelação (1689-1704)
David Hume	1711-1776	Escocês	Diretor da biblioteca de direito em Edimburgo (1752-1763)
Immanuel Kant	1724-1804	Alemão	Professor em Königsberg (1755-1797)
Karl Marx	1818-1883	Alemão	Líder da Associação Internacional dos Trabalhadores, em Londres (a partir de 1864)
Søren Kierkegaard	1813-1855	Dinamarquês	
Friedrich Nietzsche	1844-1900	Alemão	Professor de filologia em Basiléia (1869-1879)
Jean-Paul Sartre	1905-1980	Francês	Professor em LaHavre, Laon e Paris (1931-1945)

benevolente de Deus; ele se compraz na luz da face de Deus sobre ele e quer que Deus faça brilhar sobre ele o seu rosto.

De acordo com o filósofo holandês Wilhelmus Luijpen, Sartre insiste em que a moralidade torna a existência de Deus impossível, mas na verdade a moralidade de Sartre torna a negação da existência de Deus necessária.

Notas

1. Martin HEIDEGGER, *Being and time: a translation of "Sein und Zeit"*. Albany, State University of New York Press, 1996.
2. Jean-Paul SARTRE, *Nausea*. Nova Iorque, New Directions, 1959 (em português, *A náusea,* 2000).
3. Jean-Paul SARTRE, *"No exit" and three other plays*. Nova Iorque, New Directions, 1989.
4. Jean-Paul SARTRE, *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. Nova Iorque, Philosophical Library, 1956 (em português, *O ser e o nada,* 2001).
5. SARTRE, *The flies*, 118-119 (Ato 3) (Em português, *As moscas,* 1997).
6. Lewis CARROLL, *Alice's adventures in wonderland*, em *The anotated Alice: "Alice's adventures in wonderland" and "Through the looking glass"*. Martin Gardner (ed.), Nova Iorque, Barmhall House, 1960, p. 88.
7. SARTRE, *Being and nothingness*, p. 252-302.
8. SARTRE, *No exit*, p. 45.
9. *Ibid.*, p. 46.

14

Darwin e Freud
Pensadores influentes

Nosso destaque principal tem sido dado aos filósofos cujas idéias tiveram um impacto maior sobre a cultura ocidental. Percebemos que muitos desses filósofos também estiveram empenhados nos estudos acadêmicos da ciência e da matemática. De Tales a Platão, Aristóteles, René Descartes, Immanuel Kant e outros revelou-se comum a preocupação da investigação filosófica com a teoria científica.

Apesar de nem Charles Darwin nem Sigmund Freud serem normalmente classificados como filósofos, ambos publicaram teorias que tiveram um efeito profundo sobre o pensamento teórico ocidental. A publicação de *Origem das espécies*,[1] de Darwin, foi tão revolucionária como a publicação de *A revolução das esferas celestiais*, de Copérnico.

Todavia, por mais revolucionária que tenha sido a mudança da geocentricidade para a heliocentricidade, ela empalidece em comparação com o impacto das idéias de Darwin. Seu nome tornou-se sinônimo da palavra *evolução*, apesar de outras teorias de evolução terem antecedido sua obra e mesmo não existindo uma "teoria" monolítica da evolução, mas diversas teorias, com várias nuanças. Em outras palavras, a idéia da evolução evoluiu e passou por numerosas mudanças, mas o nome de Darwin permanece central nesse desenvolvimento.

É natural que se espere o surgimento de uma ligação entre a ciência natural e a história. A história não lida somente com as

atividades do ser humano no tempo, mas também com o contexto dessas atividades na natureza. O conceito de origem do universo (cosmogonia), da natureza (cosmologia) e da época em que vivemos tem um impacto muito grande sobre a antropologia e sobre a teologia. Nesses dois campos a obra de Darwin causou a maior crise possível.

Darwin e a teologia

A questão da origem do ser humano tornou-se motivo de fortes emoções, de processos em tribunais e, mais recentemente, tema de controvérsia sobre o ensino do criacionismo em escolas públicas. Se a revolução copernicana já havia causado um racha entre ciência e religião, a revolução darwiniana ampliou essa brecha, transformando-a num abismo intransponível.

O que está em jogo na controvérsia, num primeiro momento, é a dignidade do ser humano. Se, como alguns afirmam, o ser humano não surgiu pela inteligência e ação divinas, mas por forças impessoais da natureza, a questão da dignidade humana torna-se premente. Ela está ligada inseparavelmente ao passado e ao futuro do homem, com sua origem e seu destino.

Como vimos em várias formas de niilismo e existencialismo pessimista, a questão da origem é crítica. Certo filósofo imaginou que o ser humano é um germe adulto. Ele saiu por acaso da lama e mal se equilibra na beira de um dente de uma engrenagem de uma gigantesca máquina cósmica destinada à aniquilação. Se viemos realmente do abismo do não-ser e estamos sendo incessantemente empurrados de volta para esse abismo, que valor ou dignidade temos? Se nossa origem e destino são sem sentido, como pode nossa vida agora ter algum sentido? Atribuir dignidade a tal acidente cósmico, que, na melhor das hipóteses, é animalesco, significa sucumbir a formas sentimentais de projeção de desejos e de ingenuidade filosófica. Isso foi entendido claramente por Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre e outros.

A evolução radical tem, para alguns, o apelo salutar de eliminar a ameaça de um Juiz supremo perante cujo tribunal eles terão de prestar contas por sua vida e conduta. Se a teoria

evolucionista radical está certa, então nada há por temer de tal juiz. Germes adultos não são moralmente imputáveis sob nenhuma forma final. A etiqueta de preço dessa subtração à responsabilidade, porém, é a "paixão inútil" de Sartre. Trocando em miúdos, se no fim não somos responsáveis por nossa vida, então nossa vida, no fundo, não vale nada nem pode valer.

Em 1831, Charles Darwin partiu para uma viagem ao redor do mundo, para fazer observações científicas e pesquisas empíricas. Levou consigo o livro de Charles Lyell *Principles of geology*,[2] uma defesa lúcida da geologia uniformitarianista. O uniformitarianismo argumenta enfaticamente contra as teorias da catástrofe, que levantaram a séria questão da idade da terra. A geologia uniformitarianista requer que a terra tenha milhões de anos para explicar as grandes mudanças nas rochas e no solo, montanhas que sobem e descem, e assim por diante.

Darwin escreve com entusiasmo sobre o livro de Lyell e sua influência sobre o pensamento. Quando estava perto do Taiti, viajando já havia bastante tempo, Darwin elaborou sua teoria da formação dos atóis de coral. Ele argumenta de modo convincente que, já que os corais vivos precisam de luz do sol e não podem viver a menos de 30 metros de profundidade, a formação de camadas de coral em um atol tem de levar tempo e não pode ser instantânea, como por uma catástrofe.

Em 1859, Darwin publicou seu livro *Origem das espécies*, cuja composição havia começado em 1839 e terminado basicamente em 1844. Levou quinze anos para imprimi-lo, provavelmente por temor da indignação que ele poderia provocar. No livro ele teoriza que todos os organismos vivos na terra descendem de uma única forma primordial. Dessa fonte única todos os tipos de vida evoluíram e continuam a evoluir. Essa é a essência da *macroevolução*. Esta difere da *microevolução*, que restringe a evolução a mudanças e adaptações dentro do mesmo grupo.

As principais premissas de Darwin

Timothy Ferris, em *Coming of age in the Milky Way*, resume as três principais premissas da teoria de Darwin:

Primeira premissa: cada membro de dada espécie é diferente. A singularidade do indivíduo é com certeza afirmada hoje em dia para a espécie *homo sapiens*. Nos tempos modernos, as diferenças individuais são ligadas ao código genético. Para provar a identidade de um indivíduo, a patologia forense agora prefere testes de DNA em vez de técnicas como a das impressões digitais.

Na Inglaterra do século dezenove desenvolveu-se um grande interesse pelo cruzamento de animais e pela pesquisa de plantas híbridas. O sogro de Darwin era um criador de animais que se interessava em como as características de um indivíduo eram transmitidas à próxima geração. O avô de Darwin, Erasmus Darwin, escreveu um livro chamado *Zoonomia (as leis da vida orgânica)*,[3] em que ele argumenta que toda vida pode ter evoluído de um só ancestral comum.

Segunda premissa: todas as criaturas vivas tendem a produzir mais descendentes do que o ambiente pode suportar. Isso leva algumas pessoas a ver na natureza (ou em Deus) certo desperdício ou crueza. Apenas uma pequena porcentagem de jovens insetos, animais, peixes, etc. vivem tempo suficiente para reproduzir-se. Mesmo na reprodução humana, apesar de o óvulo da fêmea ser fertilizado por apenas um espermatozóide, uma ejaculação masculina pode conter milhões deles. Por que tanto desperdício? (Uma forma mais otimista de ver esse quadro é em termos não de desperdício mas de segurança. Se 999.999 espermatozóides são "desperdiçados" para garantir a fertilização de um óvulo, isso aponta uma pressão muito forte para a sobrevivência e preservação da espécie.) Isso leva Darwin à sua terceira premissa, que envolve o processo de "seleção natural".

Terceira premissa: as diferenças entre indivíduos, aliadas às pressões ambientais, afetam a probabilidade de certo indivíduo sobreviver tempo suficiente para passar adiante seus traços genéticos.

Um exemplo são as mariposas dos pimenteiros perto de Manchester, na Inglaterra. Na primeira metade do século dezoito todas as mariposas coletadas na região eram de cor pálida. Em 1849 foi encontrada uma mariposa preta. Em 1880, as mariposas pretas já eram maioria. Por quê? O que ocasionou a mudança nas mari-

posas? Darwin não procurou algum ponto fraco ou forte inerente às mariposas, mas mudanças em processos ambientais. Em Manchester, a revolução industrial representou uma força externa que alterou o ambiente das mariposas. A fuligem das fábricas escureceu os troncos das árvores, privando as mariposas dos benefícios da camuflagem e fazendo que elas diminuíssem em número. Árvores mais escuras, porém, forneciam uma camuflagem especial para as poucas mariposas pretas, fazendo-as proliferar. Quando leis contra a poluição foram adotadas, a fuligem começou a desaparecer das árvores e a população de mariposas claras voltou a predominar.[4]

Darwin e a macroevolução

A partir dessas premissas básicas, que tiveram o benefício da corroboração empírica, uma teoria muito mais complexa e abrangente pôde se desenvolver. Darwin concluiu que a seleção natural não apenas promove mudanças dentro de cada espécie, mas também leva ao surgimento de novas espécies. A macroevolução requer que espécies novas evoluam das já existentes. Foi isso que provocou tanta controvérsia e fez surgir o pesadelo de que o ser humano descende dos animais inferiores.

Há pessoas que defendem que a macroevolução não pode mais ser chamada de teoria ou hipótese, mas deve ser considerada um fato inquestionável. Isso reflete o zelo quase religioso que acompanha as teorias atuais, que rivalizam em intensidade com o zelo religioso que se lhes opõe.

Todavia, restam muitas coisas que a teoria evolucionista precisa definir. A origem das espécies biológicas, em última análise, não é tanto uma questão biológica quanto histórica. O fato de os organismos nesse mundo apresentarem mudanças não é nada de novo. Isso era evidente para Tales e verdadeiro para Heráclito. A questão de como o vir a ser relaciona-se com o ser é tão antiga como a própria filosofia. Como e por que o vir a ser acontece tem sido uma preocupação perene dos filósofos.

Sempre ouvimos que nossa compreensão da natureza dos organismos vivos prova a macroevolução. O argumento diz que o

fato de todos os seres vivos serem compostos da mesma substância básica, que inclui aminoácidos, proteínas, etc., prova que toda vida veio da mesma fonte. No entanto, concluir uma fonte comum da premissa da substância comum é um raciocínio que contém falácia. A substância comum não exige uma fonte comum assim como a ocorrência de uma coisa após outra não prova que a primeira causou a segunda (a falácia *hoc post*).

As teorias evolucionárias via de regra presumem que todas as mudanças envolvidas em mutações, seleção natural, etc. fazem parte de um processo ascendente em espiral. Tal "progresso" indica um objetivo ou propósito. Mas isso implica a pressuposição de uma teleologia ou de um plano. Um plano sem um projetista, assim como um alvo sem haver quem aponte para ele, levanta a questão da inteligência.

Por que essas teorias de mudanças não presumem que as mudanças são degenerativas ou regressivas? Por que não considerar essas mudanças simplesmente sem significado? Examinando essas perguntas vemos logo que, em última análise, a evolução não é tanto uma questão de biologia quanto de filosofia.

Freud, cultura e religião

Outro pensador que, apesar de não ter sido filósofo, exerceu uma influência muito grande sobre a cultura moderna é Sigmund Freud. Geralmente considerado o pai da psicanálise, Freud nasceu na Áustria em 1856. Obteve seu grau de mestre em Viena em 1881. Em 1885 estudou neurologia em Paris com Jean Martin Charcot. Quando os nazistas assumiram o poder, Freud fugiu para a Inglaterra, onde morreu em 1939.

Freud ficou conhecido no campo da psicologia, mas ele também estava muito interessado na antropologia. Em 1913 escreveu *Totem e tabu*,[5] em que ele estuda a origem da religião totêmica. Depois de 1923, Freud se voltou mais e mais para o estudo da cultura. Duas das suas obras mais importantes desse período são *O futuro de uma ilusão* (1927) e *Civilization and its discontents* (1929).[6]

Em seu estudo da cultura, a principal hipótese de Freud é que cada indivíduo é um inimigo da civilização. Apesar de os indivíduos dificilmente poderem existir isolados de outras pessoas, mesmo assim eles consideram um fardo pesado os sacrifícios pessoais que tornam a civilização e a vida em comunidade possíveis.

A civilização, diz Freud, é imposta à maioria por uma minoria que controla ou coage. A coerção é necessária por causa de duas características humanas básicas: 1) o ser humano não gosta espontaneamente de trabalhar, e 2) as emoções humanas quase sempre derrotam a razão.

A cultura tende a exaltar seus líderes e considerar seus próprios costumes superiores aos de outras culturas. Dentro de cada cultura, as classes favorecidas gozam uma satisfação narcisista por sua posição social. Mas as classes oprimidas também estão satisfeitas, porque ainda podem olhar para baixo, para pessoas que estão à margem e "abaixo" da cultura delas.

Talvez o elemento mais forte da cultura e da civilização seja a religião, que contribui para a interiorização de tabus culturais.

Nesse ponto Freud tenta explicar a origem da religião. No fim do século dezenove e no começo do século vinte, o ateísmo voltou sua atenção para a pergunta incômoda: se Deus não existe, por que o ser humano parece ser um *homo religiosus* — um ser religioso? Todas as sociedades que existem manifestam elementos de religião. Um pendor incrível para crenças religiosas parece ser inerente à raça humana.

A explicação mais comum para o fenômeno global da religião é que ela tem suas raízes em uma profunda necessidade psicológica ou projeção intencional. Lembramos da conclusão de Karl Marx, de que a burguesia usa a religião para controlar o proletariado. A religião é o ópio com que os trabalhadores são drogados e tornados dóceis. O escravo africano na América do Norte era incentivado a cantar: *"Swing low, sweet chariot"* (algo como "desça até aqui, bela carruagem"). Era-lhe prometido um paraíso cheio de alegrias na outra vida, onde ele seria livre e feliz, mas, para obter essa recompensa, ele precisava ser dócil e obediente nessa vida.

Teorias semelhantes foram apresentadas por Feuerbach e Nietzsche, mas Freud foi quem melhor estudou a psicologia do impulso religioso. Ele concluiu que a principal tarefa, a *raison*

d'etre, da civilização era nos proteger e defender da natureza. A natureza manifesta elementos que parecem zombar do controle pelo ser humano. Terremotos despedaçam e sepultam a vida e as estruturas humanas. Enchentes destroem tudo o que há em seu caminho e afogam pessoas. Doenças terríveis infligem sofrimento e dor. E depois há o grande inimigo, que Freud chama de "o doloroso enigma da morte", para o qual ainda não se descobriu nenhum remédio.

Para criar uma defesa contra as forças da natureza, diz Freud, é preciso personalizá-las. Poderes impessoais são remotos; não é possível achegar-se a eles com segurança. Como se convence um furacão a parar de soprar? Quem pode negociar com o câncer? Como podemos fazer apelos a um terremoto ou discutir com uma enchente?

Temos experiência de como lidar com *pessoas* que nos ameaçam. Com elas, temos várias opções: ser servil e submeter-se à sua autoridade; fazer amizade com elas e massagear-lhes o ego adulando-as com elogios; apelar para a sua compaixão, implorando misericórdia; ou agradá-las oferecendo-lhes presentes caros ou suborno.

Assim, o primeiro passo para escapar das ameaças da natureza é humanizar e *personalizar* a natureza. Se atribuirmos sentimentos aos elementos, sentimentos como os nossos, podemos nos defender deles de modo eficiente.

O segundo passo é *sacralizar* a natureza. Os poderes personalizados da natureza tornam-se objetos de devoção religiosa. Em termos de evolução, o processo se move do simples para o complexo. Como os organismos, a religião começa simples e avança para formas mais complexas.

No século dezenove, muitos estudiosos pensavam que a religião avança do animismo para o politeísmo (em que há muitos deuses), depois para o henoteísmo (em que há muitos deuses, mas um é supremo) e para o monoteísmo (em que há somente um Deus). Para Freud, o animismo constitui o primeiro estágio do desenvolvimento religioso. É a forma mais simples e rudimentar de religião. Animistas tomam objetos inanimados como pedras, árvores, tótens, tempestades e conferem-lhes espíritos vivos que habitam neles, "animando-os ou dando-lhes vida". As pesquisas recentes

dessas tribos primitivas que ainda praticam o animismo indicam que os espíritos que se pensa habitar esses objetos são quase sempre malignos e quase nunca benignos. Esses espíritos maus precisam ser apaziguados para evitar que façam o mal.

A religião, no fim, desenvolve-se até chegar ao monoteísmo complexo que afirma uma Providência benevolente. Com essa Providência carinhosa temos um relacionamento filial. Deus agora é uma só pessoa, que chamamos de Pai e em relação a quem temos um sentimento infantil de intimidade e dependência.

A religião, diz Freud, tem uma tarefa tríplice: 1) exorcizar os terrores da natureza; 2) reconciliar-nos com a crueldade do destino; e 3) compensar-nos pelos sofrimentos e privações que a civilização nos impôs.

Uma das maiores privações impostas pela civilização, de acordo com Freud, é a perda da expressão sexual livre. A sociedade impõe costumes e leis que funcionam como tabus. Em conseqüência disso, a vida erótica do ser humano é mutilada radicalmente. O indivíduo sexualmente maduro precisa restringir-se em relação ao sexo oposto. Satisfações extragenitais são consideradas perversões e são proibidas. A civilização requer um tipo único de vida sexual, ignorando as diferenças e privando muitas pessoas do prazer sexual. A insistência da civilização no sexo monogâmico é sancionada pela religião, o que exacerba o sentimento de alienação do indivíduo. Tudo isso, diz Freud, torna-se causa de sérias injustiças.

Em resumo, Freud convocou e predisse a revolução sexual, que ele não chegou a testemunhar.

Freud e a culpa

Também contribui para o desenvolvimento da religião a culpa ligada à imagem de Deus como pai. Em *Totem e tabu* e *Civilization and its discontents*, Freud apresenta a hipótese de uma luta tribal primitiva entre o pai-chefe e seus jovens filhos. A luta culmina na morte do pai pelos filhos, ato esse que deixa os filhos com a consciência atormentada, que só pode ser aliviada pela divinização da imagem do pai e por sua adoração.

O medo da natureza, unido à culpa em relação ao pai, forma para Freud a base dupla para a crença e prática religiosas.

A tese básica de Freud é que o ser humano inventou a religião a partir do medo da natureza. Para diminuir esse medo, ele personaliza a natureza. Depois a sacraliza, mas ela nunca se torna pessoalmente santa. De acordo com a Bíblia, existe algo ainda mais ameaçador, mais traumático, para a psique humana do que as forças impessoais da natureza. Se a natureza não é pessoal nem santa, precisamos temer apenas o seu poder. Todavia, se Deus é pessoal e santo, temos de temer não apenas seu poder, mas também seu juízo.

Em termos bíblicos, o objetivo fundamental da religião é a salvação — o livramento da ira de Deus. Nós somos salvos, não de um terremoto nem de uma tempestade, mas de Deus. Ele é a realidade mais ameaçadora que enfrentamos, porque ele é santo e nós não. (Se inventamos Deus somente para afastar a ameaça da natureza, por que inventar alguém infinitamente mais ameaçador que a própria natureza?)

Marcos registra um episódio em que Jesus estava com seus discípulos em um barco no lago da Galiléia (Mc 4.35-41). Levantou-se um vento terrível, que erguia ondas monstruosas contra o barco, ameaçando virá-lo. Os discípulos estavam com medo, mas Jesus dormia profundamente, na parte de trás do barco. Os discípulos, então, acordaram-no e disseram-lhe: "Não te importa que pereçamos?".

Jesus levantou-se e gritou para o vento e o mar: "Acalma-te, emudece!" No mesmo instante, o vento cessou seu furor. Não restou nem mesmo uma brisa, e a superfície do lago tornou-se lisa como um espelho.

Como os discípulos reagiram? Eles ficaram cheios de medo. O medo aumentou, tornando-se muito mais intenso do que antes. Quem os aterroriza agora é Jesus. Eles exclamaram: "Que homem é este?" (Mc 4.41, BLH). Estão com xenofobia — medo do estranho ou estrangeiro. Nada lhes é mais estranho do que alguém que pode dar ordens ao mar e ao vento. Eles estão na presença do supremo estrangeiro — o transcendente — o Santo de Israel — de quem fogem as pessoas e os demônios no momento em que o reconhecem.

A culpa faz as pessoas fugirem. A teoria de Freud é uma grande tentativa de escapar da própria culpa. Ele compreendeu que, para escapar da culpa, precisa primeiro escapar de Deus. Assim, vemos que boa parte do pensamento moderno é uma tentativa de fugir daquele de quem é impossível fugir.

Notas

1. Charles DARWIN, *The origin of species*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1998 (em português, *Origem das espécies)*.
2. Charles LYELL, *Principles of geology*, 3 vols. (1832). Reimpresso por Cramer, Nova Iorque, 1970.
3. Erasmus DARWIN, *Zoonomia, or The laws of organic life*, 2 vols. Filadélfia, Dobson, 1797.
4. Timothy FERRIS, *Coming of age in the Milky Way*. Nova Iorque, Morrow, 1988, p. 236-238.
5. Sigmund FREUD, *Totem and taboo*. Scranton, Norton, 1990 (em português, *Totem e tabu*, 1999).
6. Sigmund FREUD, *The future of an illusion*. Scranton, Norton, 1989 (em português, *O futuro de uma ilusão*, 1997); *Civilization and its discontents*. Scranton, Norton, 1989.

Conclusão

A escolha de Gilson

Nessa transição para o século vinte e um, o âmbito do pensamento teórico continua em crise. Como em períodos anteriores de ceticismo, o mundo está à espera da salvação da metafísica por uma nova síntese que supere a filosofia agnóstica de Immanuel Kant. Como os filhos do Israel antigo, estamos entre Migdol e o mar. Atrás de nós estão os carros do exército do faraó; à frente está o mar Vermelho, aparentemente intransponível. Carecemos de um Moisés que levante seus braços, e necessitamos que Deus nos abra uma passagem a seco pelo mar.

Nesse volume traçamos um breve esboço introdutório das principais vozes da história do pensamento ocidental. Fui seletivo, e faz sentido argumentar que alguns filósofos que omiti deviam ter sido incluídos, e alguns que incluí deviam ter sido omitidos.

Por exemplo, não incluí John Dewey (1859-1952) que, junto com Charles Pierce, William James e outros, foi o principal arquiteto do pragmatismo, o único movimento filosófico que nasceu na América. Em seu livro amplamente difundido *The secular city*,[1] Harvey Cox, da Universidade de Harvard, entende que o pragmatismo é o que define a forma da cultura americana. O pragmatismo rompeu o nó górdio da metafísica ao argumentar que uma teoria é verdadeira apenas à medida que suas ações são "bem sucedidas".

O triunfo do pragmatismo

Ao desenvolver o programa do pragmatismo, John Dewey conseguiu revolucionar o sistema escolar público americano. Ele descarta a epistemologia, considerando-a um pseudoproblema e um desperdício de tempo. Repudia da mesma forma as idéias "inatas" de René Descartes e a página em branco de John Locke. Ele nem mesmo admite que essas questões constituam um problema. O pendor de Dewey pelo antiintelectualismo contribuiu em grande parte para a falta de juízo da educação pública. Em seu livro *The closing of the American mind*, Allan Bloom retrata a resistência moderna à verdade objetiva e o namoro das universidades com o relativismo.[2] Nós nos admiramos de que Joãozinho não sabe ler, escrever, pensar e orar. O que podemos esperar de um sistema escolar que elimina de antemão do seu currículo matérias ligadas à epistemologia? Foi-se o método educacional clássico que produziu os gigantes intelectuais do passado — o trívio gramática, lógica e retórica que serviu de alicerce para o quadrívio da educação superior. Isso foi observado na década de 1940 por Dorothy Sayers in *The lost tools of learning*.[3]

Não é de admirar que mais de dois milhões de famílias nos Estados Unidos estejam atualmente empenhados na árdua tarefa de ensinar seus filhos em casa nem que haja um êxodo em massa das escolas públicas para escolas particulares (e um clamor por um sistema de reconhecimento de escolas). Depois da publicação do livro de Douglas Wilson *Recovering the lost tools of learning: an approach to distinctively Christian education*[4] formou-se uma rede de escolas clássicas cristãs.

Meu batismo pessoal na crise da educação pública aconteceu na década de 1960, quando enviamos nossa primogênita para a primeira série. Nós a matriculamos em uma escola "progressiva" de alto conceito num subúrbio de Boston. Cada dia quando ela voltava da escola, eu lhe perguntava o que tinha feito. Ela murmurava qualquer coisa, como é comum com as crianças da sua idade. Depois de algumas semanas, a escola organizou uma noite com os pais, em que o diretor explicaria a filosofia educacional da escola. Apressei-me em ir.

O diretor mostrou-nos como era a programação diária típica da escola. Ele falava de modo agradável e com desenvoltura.

— Se seus filhos dizem em casa que montam quebra-cabeças na escola, não fiquem alarmados — ele disse. — Elas não estão só "brincando". Das 9h00 às 9h17 eles montam esses quebra-cabeças, criados por neurocirurgiões pediátricos para desenvolver a coordenação motora dos músculos dos dedos da mão esquerda. — Depois ele passou por cada etapa de um dia letivo, mostrando como cada momento era usado em atividades com algum propósito. Com essa manobra ele impressionou a platéia com sua explanação detalhada e especializada de cada elemento do currículo.

Quando terminou, ele perguntou:

— Alguém tem alguma pergunta? — Todos riram espontaneamente. Somente um tolo faria uma pergunta depois de o diretor ter abrangido de modo tão magistral todas as questões pertinentes.

Corri o risco de ser desprezado por todos e ergui minha mão. Quando o diretor me deu a palavra, eu disse:

— Senhor diretor, estou profundamente impressionado com sua exposição detalhada. O senhor deixou claro que aqui tudo é feito com um propósito. Mas um dia tem um número limitado de minutos, e por isso o senhor teve de ser seletivo ao escolher os propósitos específicos que quer alcançar. A minha pergunta é: por que o senhor escolheu exatamente esses propósitos? Qual é o propósito mestre pelo qual o senhor se orienta para decidir quais propósitos particulares deve selecionar? Em outras palavras, que tipo de criança o senhor está tentando produzir e por quê?

O rosto do diretor ficou primeiro pálido, depois vermelho como um pimentão. Sem rancor e com humildade, ele respondeu:

— Eu não sei. Ninguém jamais me fez essa pergunta.

— Senhor diretor — eu continuei, — prezo muito sua franqueza e boa vontade, mas, sinceramente, sua resposta me deixa aterrorizado.

O que eu ouvi nesse fórum público foi pragmatismo em seu grau máximo. Havia propósitos sem propósito, verdades sem

verdade. Inexistia uma norma que determinasse o que era realmente pragmático. Lembrei-me das palavras de Jesus: "Que aproveitará o homem se ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?" (Mt 16.26). Jesus estava sendo prático. Estava dizendo que todo alvo prático de sucesso imediato tem, mais cedo ou mais tarde, de ser medido por uma norma fundamental, para verificar seu resultado prático final.

Também omitimos o positivismo lógico e a análise lingüística, que igualmente tiveram papéis de destaque no século vinte. Testemunhamos o fracasso do positivismo lógico porque seu axioma principal, a lei da verificação, caiu sob o seu próprio peso. A lei reza que afirmações que fazem sentido são apenas aquelas que podem ser verificadas empiricamente. No entanto, como vimos, o princípio da verificação é incapaz em si mesmo de ser verificado empiricamente, razão pela qual ele também não tem sentido.

O positivismo lógico deu lugar à análise lingüística. Parece que a única tarefa de valor que restou à filosofia é estudar o sentido e a função da linguagem. O *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1921)[5] foi o divisor de águas para esse movimento filosófico. A análise lingüística prestou uma contribuição notável para a nossa compreensão da função da linguagem — tanto a linguagem técnica como a comum. Só que ela tenta fazer caber toda a gama do pensamento teórico numa pequena caixa que exclui as questões e perguntas que a metafísica faz desde a Antigüidade. Em certo sentido, o advento da análise lingüística, como o acenar de uma bandeira branca, sinaliza a rendição metafísica da filosofia à derrota.

A reconstrução da metafísica

Tentativas sérias de reconstruir a metafísica têm sido feitas por pensadores como Henri-Louis Bergson e Alfred North Whitehead. A filosofia do processo e sua irmã gêmea, a teologia do processo, na tentativa de responder ao problema clássico de ser e vir a ser, propuseram uma divindade bipolar que contém ambos, ser e vir a ser, e oscila entre os dois.

Idéias, como vimos, têm conseqüências. Às vezes essas conseqüências são radicais e dramáticas, como no caso do marxismo e do existencialismo. Desde o ceticismo de Kant temos estado "à espera de Godot", sufocados pelo naturalismo, mas recusando-nos a abrir a porta para um Deus transcendente.

Aqueles que estão insatisfeitos com qualquer forma de naturalismo têm procurado desesperadamente refazer o contato com o transcendente, empregando meios que vão desde o fideísmo cético com seu salto de fé até o misticismo irracional, o ocultismo e as técnicas da Nova Era. Etienne Gilson definiu os deuses da filosofia moderna como "meros subprodutos da decomposição filosófica do Deus vivo cristão".

De acordo com Gilson, nossa escolha hoje não é entre Immanuel Kant e René Descartes ou entre G. W. F. Hegel e Søren Kierkegaard. Temos de escolher entre Kant e Tomás de Aquino. Gilson insiste em que todas as outras posições não passam de pontos intermediários no caminho ou para o agnosticismo religioso absoluto ou para a teologia natural da metafísica cristã.

Agora que estou chegando ao crepúsculo da minha vida, estou convicto de que Gilson está fundamentalmente certo. Precisamos reconstruir a síntese clássica pela qual a teologia natural faz a ponte entre a revelação especial das Escrituras e a revelação geral da natureza. Essa reconstrução poderia acabar com a guerra entre ciência e teologia. A pessoa que pensa poderia abraçar a natureza sem adotar o naturalismo. Toda a vida, com sua unidade e diversidade, poderia ser vivida *coram Deo*, perante a face de Deus, sob sua autoridade e para a sua glória.

Notas

1. Harvey COX, *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*. Nova Iorque, Macmillan, 1965.
2. Allan BLOOM, *The closing of the American mind*. Nova Iorque, Simon and Schuster, 1987.
3. Dorothy SAYERS, *The lost tools of learning: paper read at a vacation course in education, Oxford, 1947* (Londres, Methuen, 1948); reimpresso em Anne Husted BURLEIGH (ed.), *Education in a free society*. Indianápolis, Liberty Fund, 1973, p. 145-167.
4. Douglas WILSON, *Recovering the lost tools of learning: an approach to distinctively Christian education*. Wheaton, Crossway, 1991.
5. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Nova Iorque, Brace, 1922.

Sugestões de leitura e referência

(em português)

Anticristo, O. Friedrich Nietzsche. Ediouro.

Arte retórica e arte poética. Aristóteles. Ediouro.

Assim falou Zaratustra. Friedrich Nietzsche. Editora Bertrand Brasil.

Banquete, O. Platão. Editora Bertrand Brasil.

Como vejo o mundo. Albert Einstein. Editora Nova Fronteira.

Confissões. Santo Agostinho. Ediouro.

Coragem de ser, A. Paul Tillich. Editora Paz e Terra.

Crepúsculo dos ídolos. Friedrich Nietzsche. Ediouro.

Crítica da faculdade do juízo. Immanuel Kant. Editora Forense Universitária.

Crítica da razão prática. Immanuel Kant. Ediouro.

Crítica da razão pura. Immanuel Kant. Ediouro.

Curso de filosofia. Battista Mondin. 3 volumes. Editora Paulus.

Curso de filosofia. Regis Jolivet. Editora Agir.

Descartes. Pierre Guenancia. Editora Zahar.

Deus que intervém, O. Francis Schaeffer. Editora Refúgio.

Dicionário de filosofia. J. Ferrater Mora. Edições Loyola.

Ecce homo — como alguém se torna o que é. Friedrich Nietzsche. Cia. das Letras.

Elogio da loucura, O. Erasmo de Roterdam. Ediouro.

Enciclopédia filosófica. Roland Corbisier. Editora Vozes

Filosofia e fé cristã. Colin Brown. Edições Vida Nova.

Friedrich Nietzsche. Companhia das Letras.

História da filosofia. François Chatelêt. 8 volumes. Editora Zahar.

História da filosofia. G. Reale e D. Antiseri. 3 volumes. Editora Paulus.

História da filosofia antiga. Giovanni Reale. Edições Loyola.

História da filosofia cristã. P. Boehner e E. Gilson. Editora Vozes.

Icabode. Rubem Amorese. Abba Press.

Introdução à filosofia. Battista Mondin. Editora Paulus.

Introdução à filosofia — uma perspectiva cristã. Norman Geisler. Edições Vida Nova.

Kant. Michele Crampe-Casnabet. Editora Zahar.

Livre arbítrio, O. Schopenhauer. Ediouro.

Manifesto cristão. Francis Schaeffer. Editora Refúgio.

Milagres. C. S. Lewis. Editora Mundo Cristão.

Miséria da filosofia. Karl Marx. Editora Global.

Morte da razão, A. Francis Schaeffer. JUERP.

Pensadores, Os. Victor Civita (ed.). 60 volumes. Editora Abril Cultural.

Pensadores originários, Os. Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Editora Vozes.

Pensamentos. Blaise Pascal. Editora Cultrix.

Platão. Abel Jeaniére. Editora Zahar.

Pode o homem viver sem Deus? Ravi Zacharias. Editora Mundo Cristão.

Política, A. Aristóteles. Ediouro.

Pós-Modernismo — um guia para entender a filosofia do nosso tempo. Stanley Grenz. Edições Vida Nova.

Primeira filosofia. Diversos autores. Editora Brasiliense.

Problema do sofrimento, O. C. S. Lewis. Editora Mundo Cristão.

Sartre. Gerd A. Bornheim. Editora Perspectiva.

Schopenhauer. Marie-Jose Pernin. Editora Zahar.

Ser e tempo. Martin Heiddeger. 2 volumes. Editora Vozes.

Temor e tremor. Søren Kierkegaard. Ediouro.

Tratactus logico-philosophicus. Ludwig Wittgenstein. EDUSP.

Tratado político. Spinoza. Ediouro.

Vocabulário técnico e crítico da filosofia. André Lalande. Editora Nova Fronteira.